biblioteca
universitaria
labor

bul

H.-I. Marrou

el conocimiento histórico

El conocimiento histórico

H.-I. Marrou

el conocimiento histórico

Editorial Labor, S. A.

Traducción de J. M. García de la Mora

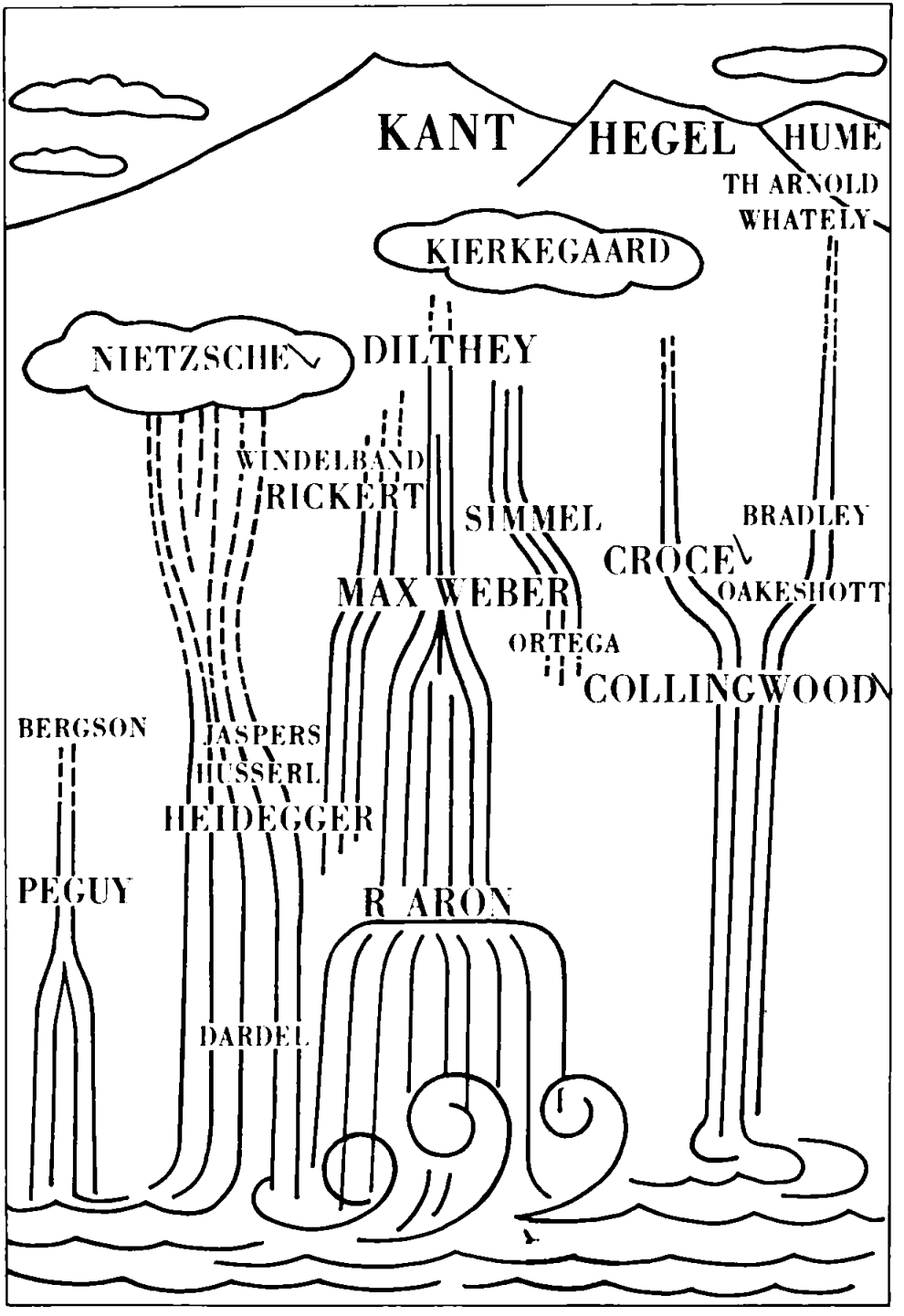
Título de la obra original
De la Connaissance historique
© Editions du Seuil, París.
© Editorial Labor, S. A. Calabria, 235-239 - Barcelona - 15, 1968
Depósito Legal: B. 28.591 - 68
Impreso en Tipografía Catalana - Vic, 10 - Barcelona

A JEAN LALOY

en recuerdo de veinticinco años de amistad

οὐ γάρ δοκεῖν ἄριστος, ἀλλ' εἶναι θέλει
"Pues no quiere parecer el mejor, sino serlo"

ESQUILO, *Siete contra Tebas*, 592


KANT
HEGEL
HUME
TH ARNOLD
WHATELY
KIERKEGAARD
NIETZSCHE
DILTHEY
WINDELBAND
RICKERT
SIMMEL
BRADLEY
CROCE
MAX WEBER
OAKESHOTT
ORTEGA
COLLINGWOOD
BERGSON
JASPERS
HUSSERL
HEIDEGGER
PEGUY
R ARON
DARDEL

Indice

Introducción 11

1 La historia como conocimiento 25

2 La historia es inseparable del historiador 41

3 La historia se hace con documentos 53

4 Condiciones y medios para la comprensión 73

5 Del documento al pasado 93

6 El uso del concepto 109

7 La explicación y sus límites 125

8 Lo existencial en historia 151

9 La verdad de la historia 163

10 La utilidad de la historia 179

Conclusión La obra histórica 201

Apéndice La fe histórica 211

Indice de nombres 223

La filosofía crítica de la historia

Esta pequeña obra está concebida como una introducción filosófica al estudio de la historia; en ella se hallará una respuesta a las cuestiones fundamentales: ¿Cuál es la verdad de la historia? ¿Qué grados y qué límites tiene esta verdad (pues todo conocimiento humano tiene unos límites y el mismo esfuerzo que fija su validez determina el ámbito de su utilidad)? ¿En qué condiciones puede elaborarse? Y para resumir, ¿cuál es el comportamiento correcto de la razón cuando se aplica al campo de lo histórico?

Esta introducción se dirige: al estudiante que ha llegado a los umbrales del investigar y ansía saber lo que supondrá su conversación en historiador; al hombre de mentalidad bien formada, a quien usa de nuestra producción científica, justamente preocupado por medir el valor de la historia antes de integrarla a su cultura; y no le está vedado al filósofo echar por encima del hombro una mirada a estas páginas si tiene la curiosidad de saber lo que un técnico piensa de su técnica. Nos mantendremos, no obstante, a un nivel muy elemental: no se trata de profundizar aquí por sí mismos en los problemas que plantea al lógico la estructura del trabajo histórico, sino que, dándolos sumariamente por supuestos, procuraremos deducir las reglas prácticas que deben presidir el trabajo del historiador; el esfuerzo del análisis crítico ha de llevar a una deontología para el uso del aprendiz o del profesional, a un tratado de las virtudes del historiador.

Una introducción a los estudios históricos apenas puede, por lo demás, pasar la raya de los principios generalísimos; muy pronto, en efecto, ha de diversificarse el método según las especialidades, para adaptarse a la variedad del objeto histórico y de sus condiciones de aprehensión. Se hallarán, pues, aquí unos prolegómenos a cualquier intento de elaborar racionalmente la historia. Espero que nadie se extrañe de que, siendo yo historiador de oficio, hable como filósofo: es mi derecho y mi

deber. Ha llegado la hora de reaccionar contra el complejo de inferioridad (y de superioridad: la psicología nos revela esta ambivalencia y la moral este ardid del orgullo) que desde hace ya demasiado tiempo vienen teniendo los historiadores con respecto a la filosofía.

En su lección inaugural del curso 1933 en el Colegio de Francia, decía Lucien Febvre con una punta de ironía: «Frecuentemente, por lo demás, me he dejado contar eso de que los historiadores no necesitan de muchas filosofías.[1] Las cosas no han mejorado en exceso desde entonces: al reimprimir, en 1953, su libro de 1911, *La síntesis en historia*, Henri Berr me dispara, en el Apéndice, este singular cumplido: "En todo un fascículo de la *Revue de Métaphysique et de Morale* dedicado a los "Problemas de la historia" (jul.-oct. 1949), no hay más que un artículo de sabor filosófico, el de H. I. Marrou..."».[2]

Hay que acabar de una vez con estos antiguos reflejos y librarse del entumecimiento en que el positivismo ha tenido agarrotados durante tanto tiempo a los historiadores (como también a sus cofrades de las ciencias «exactas»). Nuestra tarea es pesada, llena de agobiadoras servidumbres técnicas; a la larga, tiende a formar en quien la practica con dedicación total una mentalidad de insecto especializado. En vez de ayudarle a reaccionar contra esta deformación profesional, el positivismo le tranquilizaba la conciencia al estudioso («ya soy sólo historiador, no filósofo; cultivo mi parcelita, hago honradamente mi labor, sin meterme en lo que me rebasa: *ne sutor ultra crepidam... Altiora ne quasieris!*»): lo que equivalía a dejarle que se degradara rebajándose al nivel de mero operario manual. El investigador que aplica un método cuya estructura lógica desconoce, unas reglas cuya eficacia no está capacitado para medir, viene a ser como uno de esos obreros que han de vigilar el trabajo de una máquina y controlar su funcionamiento, pero serían incapaces de repararla si se averiase y más aún de construirla. Es preciso denunciar con cólera y combatir semejante apartamiento del espíritu, que constituye uno de los peligros más graves que pesan sobre el futuro de nuestra civilización occidental, amenazada de sumirse en una atroz barbarie técnica.

Parodiando la máxima platónica, pondremos en el frontis de nuestros Propileos esta inscripción: «Que nadie entre aquí si no es filósofo», si no ha meditado primeramente en la naturaleza de la historia y en la condición del historiador: la salud de una disciplina científica exige, de parte de quien la cultive, cierta inquietud metodológica, la preocupación por adquirir consciencia del mecanismo de su comportamiento, cierto esfuerzo reflexivo sobre los problemas que éste implica y que suponen una «teoría del conocimiento».

Disipemos todo malentendido, pues la ambigüedad del vocabulario

[1] Reimpr. en *Combats pour l'histoire* (1953), p. 4.

[2] *La synthèse en histoire*, nueva edic. (1953), p. 288.

ha contribuido bastante a que durara el malestar que deseamos ver superado: no se trata de hacer aquí «filosofía de la historia» en el sentido hegeliano, de especular acerca del desarrollo de la humanidad considerada en conjunto para deducir de él sus leyes, o, como se prefiere decir hoy, la significación; sino, más bien, de una «filosofía crítica de la historia»,[3] de una reflexión *sobre* la historia, examinando los problemas lógicos y gnoseológicos que, en su avance investigatorio, va suscitando la mente del historiador; esta reflexión se insertará en esa "filosofía de las ciencias» cuya legitimidad y fecundidad nadie pone hoy en duda; será con respecto a la «filosofía de la historia» lo que la filosofía crítica de las matemáticas, de la física, etc., son con respecto a la *Naturphilosophie*,[4] que, en el idealismo romántico, se había desarrollado paralelamente a la *Philosophie der Geschichte*, como un esfuerzo especulativo por penetrar el misterio del Universo.

El problema de la verdad histórica y de su elaboración no sólo interesa para el saneamiento interior de nuestra disciplina: más allá del estrecho círculo de los técnicos, conciérneles también al hombre medio y al hombre culto, porque lo que aquí se somete a cuestión no es ni más ni menos que los títulos de la historia para ocupar un sitio en su cultura, sitio que actualmente le es discutido cada vez más. Mientras nuestra ciencia no deja de aumentar en el sentido de poseer una técnica siempre creciente, que aplica sus métodos cada vez más rigurosos a investigaciones de progresiva amplitud, ha empezado a darse, por otra parte, un «descorazonamiento ante los menguados y quizás ilusorios resultados que obtiene».[5]

No sería muy útil inventariar aquí los testimonios que atestiguan esta «crisis de la historia». Sin embargo, ha de recordarse que la requisitoria se halla ya toda, esencialmente, en los proféticos anatemas de la *Segunda consideración inoportuna* de Nietzsche (1874). El nuevo sentimiento que allí se expresa, de abrumación bajo el peso de la historia, viene a reforzar el tema, tradicional en el pensamiento de Occidente, del escepticismo con respecto a las conclusiones de la historia, tema tratado con tanta elocuencia en el Epílogo de Tolstoi a *Guerra y paz* (1869), que presenta toda esta novela como una refutación experimental del dogmatismo histórico.

Trátase de una reacción bastante natural (la historia de la cultura ofrece muchos de estos flujos y reflujos), que sucede a la evidente infla-

[3] Tomamos esta expresión de Raymond Aron, quien tituló así su breve tesis sobre Dilthey, Rickert, Simmel y Max Weber (1938; 2.ª edic. 1950).

[4] W. H. WALSH, *An Introduction to Philosophy of History*, Londres, 1951, p. 12.

[5] H. PEYRE, *Louis Ménard*, New-Haven, 1932, p. 240.

ción de los valores de la historia durante el siglo XIX. En pocas generaciones (a partir de Niebuhr, de Champollion, de Ranke...), las disciplinas consagradas a elaborar el conocimiento del pasado habían alcanzado un prodigioso desarrollo. ¿Cómo maravillarse de que este conocimiento invadiera paulatinamente todos los dominios del pensar? El «sentido histórico» pasó a ser una de las características específicas de la mentalidad occidental. El historiador era entonces rey: toda la cultura dependía de sus decisiones; a él tocaba decir cómo debía leerse la *Ilíada*, qué era una nación (fronteras históricas, enemigo hereditario, misión tradicional), él había de dictaminar si Jesús era o no Dios... Bajo el doble influjo del idealismo y del positivismo, la ideología del Progreso se imponía como categoría fundamental («rebasado» el cristianismo, reducidos los cristianos a una tímida minoría que ni se pensaba habría de ser irreductible: el pensamiento «moderno» era dueño del campo); de golpe, el historiador sustituía al filósofo como guía y consejero. En posesión de los secretos del pasado, él era quién, como genealogista, suministraba a la humanidad las pruebas de su nobleza, quien trazaba de nuevo ante sus ojos el triunfal camino recorrido en su Devenir. «Falto de Dios, el porvenir yacía en el desorden»:[6] sólo el historiador se hallaba a la altura necesaria para conferir a la utopía un fundamento racional mostrándola enraizada en lo pasado y, en cierto modo, ya adolescente. Augusto Comte podía escribir con candoroso énfasis: «La doctrina que logre explicar suficientemente el conjunto del pasado obtendrá con toda seguridad, a seguida de esta sola prueba, la presidencia mental de lo por venir».[7]

Pretensiones excesivas, confianza mal puesta: llegó el día en que el hombre se dio a dudar del oráculo al que tan complicado había estado invocando; sintió que le estorbaba aquel fárrago que aparecía de suyo inútil, por incierto: de repente, la historia se convirtió en «objeto de odio» (Nietzsche); o de irrisión. En charla a estudiantes sobre este tema, recuerdo que tomé el texto del profeta Isaías (26:18): *Concepimus, et quasi parturivimus et peperimus espiritum...*, «hemos cocebido con dolor y hemos parido viento; ¡no hemos dado salud a la tierra!».

Escribía yo esto en 1938. Desde entonces, la situación no ha hecho más que empeorar: el retroceso en punto a la confianza que a la historia se presta como una de las manifestaciones de la crisis de la verdad, uno de los síntomas más graves de nuestro mal, aún más grave que la misma «decadencia de la libertad» (D. Halévy), ya que es una herida que llega a lo más profundo del ser. Vienen a la memoria las atroces palabras de Hitler en *Mein Kampf:* «Una mentira colosal lleva en sí una fuerza que aleja la duda... Una propaganda hábil y perseverante acaba por meter en los pueblos la convicción de que el cielo no es en el

[6] A. CHAMSON, *L'homme contre l'histoire* (1927), p. 8.
[7] *Discours sur l'esprit positif* (1844), p. 73 (ed. Schleicher).

fondo sino un infierno, y que, por el contrario, la más miserable de las existencias es un paraíso... Porque la mentira más desvergonzante deja siempre huellas, aun cuando se la haya reducido a nada». Estas baladronadas de un prisionero y de un loco, *aegri somnia*, han tenido realidad en la práctica corriente de la vida política en el transcurso de nuestra generación: el desprecio a la verdad histórica se ha pregonado por doquier; y digo por doquier, porque, si bien los ejemplos que acuden espontáneamente a la mente son los de los Estados totalitarios (así la utilización por los culpables del incendio de Reichstag, de la matanza de Katyn...), tampoco las democracias occidentales están libres de culpa: piénsese en el empleo de las calumnias incontroladas por los «cazadores de brujas» en Estados Unidos, o, entre nosotros, en las balbucientes mentiras que son los «mentís oficiales» de nuestros ministros, cuyo empleo se ha hecho tan normal que ¡llegamos ya a no ver en ellos más que figuras retóricas y usos de la etiqueta!

En este mundo desquiciado, ¿qué lugar queda para la historia? Esta no es sino un juego de máscaras en el almacén donde amontonan sus instrumentos los comediantes de la Propaganda. ¡Felices de nosotros cuando su desfachatez no les mueve a montar con todo detalle una «historia» que ellos saben falsa, sino que se contentan con ver en el conocimiento del pasado un repertorio de anécdotas pintorescas, de paralelos o de precedentes cuya invocación resulta provechosa!

Así, durante el régimen de Pétain, si se quería exaltar la sedicente «Revolución nacional» ¿bastaba acaso con invocar a Trasíbulo y el resurgimiento de Atenas tras su derrota de 404, y con denostar, por el contrario, al régimen hipócrita que se instalaba ante las miradas complacientes del vencedor? Entonces hablamos nosotros de la tiranía de los Treinta y de la infamia de los «oligarcas».[8] ¡Esto es rebajar la historia a la simple concepción que de ella se hacían los retóricos de la Antigüedad (colección de *exempla* para alivio del orador poco facundo)! Lo fácil de su manejo la vacía de toda seriedad. De esta suerte, los partidarios de la frontera Oder-Neisse invocan el «ejemplo» de Boleslao el Valeroso y de la Polonia de los tiempos de Piast; pero, la frontera occidental de los eslavos ha variado desde la desembocadura del Elba (hacia el siglo v) hasta Stalingrado (un instante en 1942), sea cual fuere la línea intermedia en que la política de la fuerza fije de momento esa frontera: ¡encontraremos en su abono un «precedente» y una «justificación» históricos!

De ahí que el esfuerzo con que nuestra filosofía crítica va a intentar poner unas bases racionales a la validez de la historia aparezca no sólo como justificación de la técnica que profesamos, sino también como participación en el combate por la defensa de la cultura, por salvar nuestra civilización. Pero hay aún mucho más: si la historia «científica»

[8] Título del librito publicado clandestinamente por J. Isaac en las Editions de Minuit (1942).

ha llegado a hacérseles a muchos sospechosa o despreciable, sin embargo, nunca ha habido tanta afición como ahora a hablar de la Historia, de la interpretación, del «sentido» de la Historia; ha venido a ser éste un principio vital, un axioma de gobierno (y en el despiadado uso que de ella se hace, su noción adquiere un carácter inhumano que recuerda la fascinación y la opresión que la idea del Destino ejerció en determinados momentos sobre las almas antiguas). Esta necesidad de comprender, de saber y no ya tan sólo de dudar, responde, en nuestro tiempo, a profundas exigencias que han ido saliendo a la luz poco a poco en el período de entre las dos guerras mundiales. Al problema que la toma de conciencia de la multiplicidad de las civilizaciones y de su relatividad y fragilidad esenciales había planteado a la generación de 1918 (Spengler, Valéry, Ferrero, Toynbee, Sorokin...): «¿Dónde nos encontramos? ¿Decadencia de Occidente? ¿Posibilidad de volver a subir?», le ha ido sustituyendo gradualmente un interrogante aún más angustioso y más hondo: «Concedamos que las civilizaciones nacen, maduran y mueren; pero ¿nos hallamos en la tierra no más que para construir primero y destruir después estas civilizaciones, como estructuras provisionales, *machinas transituras*,[9] algo así como una generación de termitas construye su hormiguero, que será destruido y reconstruido en la indiferente permanencia de la especie?».[10] ¿Hay que resignarse a esta perspectiva sin grandeza, o, por lo contrario, se ha de reconocer un valor, una fecundidad, un sentido a este peregrinar, alternativamente triunfal y doloroso, de la humanidad a lo largo de la duración de su historia?».

Problema que, una vez concebido como posible (de hecho civilizaciones enteras lo han ignorado), no puede ya soslayarse y tiene que recibir necesariamente una solución, aun cuando sea ésta negativa como tienden a formularla ciertas filosofías ahistóricas del absurdo o de la desesperanza. No cabe, pues, admirarse de la renovación que hoy se está dando en el campo de la filosofía —y la teología— de la historia; pero sí que hay para inquietarse ante el simplista dogmatismo y la intrépida y bárbara seguridad que siguen mostrando esos filósofos: se les ve especular sobre una Historia concebida como puro objeto, con entera despreocupación respecto al problema del conocimiento; prácticamente no cesan de emplear los resultados, o pretensos resultados de nuestra ciencia histórica, sin preocuparse bastante por las condiciones de elaboración que determinan su validez y el límite de ésta. Pasma la indiferencia de tantos contemporáneos nuestros en lo que atañe a la cuestión previa que plantea la reflexión crítica: de esta historia que con tanto aplomo invocáis, *¿qué* sabéis y *cómo* lo sabéis?

Tan extraña conducta pide un esfuerzo aclaratorio: yo creo distin-

[9] San Agustín, *Sermón 362*, 7: «Architectus aedificat per machinas transituras domum manentem».

[10] L. Frobenius, *El destino de las civilizaciones* (1932), págs. iniciales.

guir en ella un efecto de ese movimiento pendular que al parecer rige el desarrollo del pensamiento; así como a finales del siglo XIX se dio, especialmente en Alemania, un «retorno a Kant», como reacción contra aquella tiranía hegeliana a la que solamente un Kierkegaard había osado enfrentarse en su época, así también asistimos hoy día a una renovación de la influencia de Hegel, en particular de su *Philosophie der Geschichte* (y aquí hay que inculpar al marxismo, que, de la forma difusa y a menudo bastardeada con que tan hondamente se ha infiltrado en la mentalidad común de nuestros contemporáneos, ha contribuido mucho a replantear el problema de la historia en los términos apropiados a la época de 1848 o incluso de 1830): es preciso denunciar el carácter anacrónico, filosóficamente retrógrado, de esta influencia, y ello tanto más cuanto que el punto en cuestión, el dogmatismo hegeliano, era especialmente vulnerable.

Hegel asistió a la primera floración de una historia en verdad científica: era coetáneo de Niebuhr y de Ranke [11] a quienes veneramos como a los iniciadores y primeros maestros de nuestra ciencia en su forma actual. Hegel conoce bien la obra de Niebuhr y gusta de referirse a ella, pero —cosa curiosa— siempre para refutarla, criticarla, cubrirla de fáciles sarcasmos:[12] sólo ha retenido los aspectos, en realidad poco sólidos, de su *Historia romana*, aquellas hipótesis lanzadas un tanto apresuradamente sobre las ruinas de la tradición y que eran, desde luego, «imaginaciones *a priori*». No se ha percatado de la innovación que suponía aplicar sistemáticamente a la historia de los métodos críticos.

Por lo demás, Hegel era un pensador de demasiada talla como para no advertir la existencia del problema, y aun lo expuso, de paso, en términos cuya precisión no ha sido superada,[13] pero sólo para descartarlo en seguida de un manotazo. Frente a Niebuhr, Hegel (como ya en otro tiempo san Agustín frente a san Jerónimo) viene a ser como el filósofo afanoso de sacar conclusiones y de dogmatizar, incapaz de soportar las largas demoras que exige (si se consiente emplear este término escolástico) la subalternación de las ciencias. Desconcierta un poco la facilidad con que elimina el problema («la razón gobierna el mundo, la historia universal es racional», etc.) y se lanza de cabeza a construir una historia «filosófica» con materias cuya resistencia no ha comprobado.[14]

[11] La *Historia romana* de NIEBUHR comenzó a aparecer en 1811; la primera obra de RANKE, su *Historia de los pueblos latinos y germánicos de 1494 a 1535* salió a luz en 1824; las célebres *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, editadas póstumamente, fueron pronunciadas por HEGEL de 1822 a 1831.

[12] *Vorlesungen...*, edic. Lasson (*Werke*, t. IX), pp. 7, 8 (nota 1), 176, 665, 690, 697.

[13] *Ibid.*, p. 7: «Podríamos poner como primera condición la de cantar fielmente lo histórico; pero, en tales términos generales como «fielmente», «captar», estriba la ambigüedad: el historiador medio cree también que él es puramente receptivo, que se entrega al dato; pero no es pasivo con respecto a su pensar, sino que hace intervenir sus categorías y ve el dato a través de ellas». ¡No se puede decir mejor!

[14] Para poner un solo ejemplo: el capítulo de las *Vorlesungen* dedicado a la historia bizantina (ed. Lasson, pp. 768-774) refleja ingenuamente los volterianos prejuicios de Gibbon

Muy discutible ya en quien escribía entre 1822 y 1831, semejante indiferencia no se puede tolerar hoy. No es a unos neohegelianos a quienes hay que recordarles que el pensamiento debe, en cada nueva etapa, superar y no simplemente anular la etapa precedente (retocando la imagen, propuesta más arriba, de un movimiento pendular diremos que el progreso del pensamiento requiere que éste describa una trayectoria helicoidal y no un simple círculo); actualmente no se admite el afectar ignorancia de los problemas que plantea la filosofía crítica de la historia ni de las soluciones que, desde Hegel, se han ido proponiendo. Porque tal filosofía crítica no es algo que se reduzca a mera promesa ni que se haya de improvisar, sino que, en lo esencial, está ya constituida desde hace mucho. El gráfico que aquí hemos puesto como frontis trata de representar, para instrucción (y entretenimiento) del lector, la génesis de esta corriente del pensamiento, sus venas principales y su recíproca filiación. Su manantial más importante es la obra, tan fecunda por tantos conceptos, de Wilhelm Dilthey (1833-1911).

Por más que su obra crítica fundamental sea la *Einleitung in die Geisteswissenschaften* [Introducción a las ciencias del espíritu] (1883), debe considerarse simbólica la fecha (1875) de su artículo *Ueber das Studium der Geschichte...* [Sobre el estudio de la historia...], en el que se halla ya la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu,[15] punto de partida para todo el desarrollo ulterior de su doctrina. 1875: un año después de las *Consideraciones inoportunas*. Pero no es necesario ver pura y simplemente en Dilthey una respuesta al desafío de Nietzsche: sean cuales fueren sus puntos de contacto (repudio del ídolo cientificista, la vida como categoría suprema), su pensamiento no se desarrolla en el mismo plano. Lejos de partir de una protesta contra la historia, Dilthey manifiesta por el contrario su admiración ante la grandeza de sus conquistas (en un discurso pronunciado con ocasión de su setenta aniversario rindió magnífico homenaje a los grandes historiadores de la primera mitad del siglo XIX, Böckh, Grimm, Mommsen, Ritter, Ranke[16]), grandeza que le parece tan indiscutible como la validez de la física de Newton podía serlo para Kant; de aquí su proyecto: hacer la teoría de tan fecunda práctica.

Dilthey está hoy bastante olvidado en Alemania. Es lo que ocurre cuando un pensamiento que ha ejercido grande y duradera seducción viene a pasar de moda y a hacerse como inútil por haber sido hondamente asimilado. Su influencia, en efecto, ha sido extraordinariamente

(«serie milenaria de crímenes, debilidades, bajezas, falta de carácter, el más horrible cuadro y, por consiguiente, el menos interesante»); apoyándose sobre esta vacilante base, la poderosa «Razón» se lanza con todo su impulso y descubre, ¡claro está!, profundísimas motivaciones a esta historia imaginaria, de donde se originan nuevos contrasentidos (pp. 770-771).

[15] Trad. fran. en *Le monde de l'esprit*, t. I, p. 58.

[16] *Ges. Schriften*, t. V, pp. 7, 9.

profunda; [17] ella explica sobre todo la atención a los problemas de la historia y la manera misma de plantear estos problemas que se echa de ver en los filósofos del «retorno de Kant»: Windelband, Rickert, Simmel. Ya en el mismo Dilthey, tan consciente de su oposición a Hegel, es evidente la referencia a Kant: no cesa de presentarnos su propio quehacer como la elaboración de una *Crítica de la razón histórica* [18] y, por lo tanto, como prolongación o como traspuesta equivalencia de la *Crítica de la razón pura*. Pero sería reducir los alientos de su esfuerzo y del de sus sucesores el vincular demasiado exclusivamente la filosofía crítica de la historia a esta fase de la historia de la filosofía alemana, haciendo de tal movimiento algo propio tan sólo de la «escuela neokantiana de Heidelberg». [19] En su obra se encuentra toda una parte de observaciones y conclusiones que han de reputarse como adquiridas definitivamente y cuya validez no depende del sistema en que sus autores las insertaron. Ni hay por qué admirarse de ello: como lógica aplicada, la filosofía de las ciencias (de la que deriva nuestra teoría de la historia) se beneficia en gran proporción del mismo privilegio de invariancia técnica que se está de acuerdo en reconocer —bien entendido, igualmente, que en una medida determinada— a la lógica formal: ¡el *Organon* no depende todo él de la validez del sistema aristotélico!

De modo semejante, el movimiento de ideas inaugurado por Dilthey y cuya herencia tratamos de reunir aquí, ha rebasado por todas partes a la escuela neokantiana en sentido estricto: es imposible reducir a ésta —sean cuales fueren los vínculos de filiación que le unen con Rickert— a un hombre como Max Weber, cuya obra teórica (pues fue también, y sobre todo, economista y sociólogo) representa una contribución esencial a la construcción de nuestra filosofía crítica. Tenemos que incorporar además una aportación no despreciable proveniente de la fenomenología: aunque el contexto de su problemática sea del todo distinto, sin embargo, hombres como Husserl, Jaspers y principalmente Heidegger han tenido que plantearse también ellos el problema de la elaboración del conocimiento histórico; los dos primeros, cuando el desarrollo de la crisis europea les enfrentó a su vez con el problema tan actual del sentido de la historia; [20] el último, de manera acaso más central, al ir analizando la situación ontológica del hombre, situación

[17] Hasta fuera de Alemania; así, en España, J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema* (2.ª ed., 1942), dice: «Dilthey, el hombre a quien más debemos sobre la idea de la vida y en mi sentir el pensador más importante de la segunda mitad del siglo XIX».

[18] Discurso cit., *Ges. Schriften*, t. V, p. 9, y ya en la *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, *Ges. Schriften*, t. I, p. 116.

[19] L. GOLDMAN, *Sciences humaines et philosophie*, p. 26.

[20] P. RICOEUR, «Husserl et le sens de l'histoire» (según las obras, en gran parte inéditas, de 1935-1939), en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. LIV, 1949, pp. 281-316 (subraya bien todo lo que en la obra anterior de Husserl parecía excluir «una inflexión de la fenomenología en el sentido de una filosofía de la historia»); K. JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949).

que evidencia como esenciales su «temporalidad» y su «historicidad».

Por originales que sean el método y la orientación de estos filósofos, su pensamiento sobre este particular no ha dejado de recibir la influencia de la atmósfera irradiada por Dilthey, a la cual Heidegger, por ejemplo, se ve obligado a rendir homenaje en *Sein und Zeid*.[21]

En Francia (me refiero sobre todo al ámbito de los técnicos de la historia) se ha ignorado, al parecer, durante mucho tiempo este poderoso movimiento.

Precisemos: algún eco suyo nos llegaba gracias a los esfuerzos de la *Revue de Synthèse Historique*, pero los prejuicios positivistas que reinaban en el equipo agrupado en torno a Henri Berr esterilizaron el notable esfuerzo informativo a que se aplicaba dicha publicación.

Al llegar yo a la Sorbona, en noviembre de 1925, fue acogido por la voz, debilitada pero aún llena de convicción, del anciano Seignobos (Lucien Febvre y Marc Bloch estaban todavía alejados en Estrasburgo[22]); el positivismo seguía siendo la filosofía oficial de los historiadores y no teníamos aún para oponernos a él más que una repugnancia instintiva casi visceral, si bien ya empezaba a formularse a la luz de Bergson. Se permanecía en las posiciones a que había llegado Péguy, ¡ay!, no había vuelto a su tienda y no pudo escribir aquella *Véronique* que hubiese debido ser una contrapartida positiva a su amargo *Clio*... Hubo que esperar hasta 1938 para que, merced a las dos relevantes tesis de Raymond Aron,[23] la filosofía crítica de la historia se incorporase por fin a la cultura francesa. Por personal que sea su posición, Aron viene a prolongar la línea Dilthey-Rickert-Weber. El brillante y corto libro —tal vez demasiado brillante— de Eric Dardel[24] tiene el mérito de habernos hecho oír un tono de voz inspirado más directamente en Heidegger.

Con ser muy vasta la zona de influencia de Dilthey, no lo abarca todo: luego que, habiendo salido de esta autarquía nacional en que hemos permanecido encerrados durante tanto tiempo, empezamos a descubrir unos a otros y a pensar en dimensiones europeas, la Gran Bretaña nos ha revelado también una serie original cuya más lejana fuente es el empirismo de un Hume,[25] representada hacia 1830-1850 por el curioso grupo de los «anglicanos liberales» Thom. Arnold, Rich. Whately, etc.,[26] y, más cerca de nuestros días, por F. H. Bradley, cuya carre-

[21] *Sein und Zeit*, § 77.

[22] Yo no pude ser ni su compañero ni su alumno; de ahí el intervalo disonante que me liga al equipo de los *Annales*.

[23] *Introduction à la philosophie de l'histoire, essai sur les limites de l'objectivité historique; La philosophie critique de l'histoire, essai sur une théorie allemande de l'histoire.*

[24] *L'histoire, science du concret* (1946).

[25] Es de recordar su «Ensayo sobre los milagros» (en la *Enquiry concerning human understand*, 1748).

[26] Acerca de estos teólogos e historiadores de Oxford (a los que Stuart Mill designaba con el nombre de «Germano-Coleridgean school»), véase: M. D. Forbes, *The liberal anglican idea of History*, Cambridge, 1952.

ia filosófica empieza con un ensayo, *The presuppositions of critical History*,[27] escrito en el año ya para siempre simbólico de 1874, y por los sucesores de Bradley, señaladamente Michael B. Oakeshott,[28] y sobre todo, por R. G. Collingwood, ese espíritu curioso, un tanto extravagante, bien conocido por los historiadores como autoridad en materia de arqueología de la Britania romana, pero cuyo pensamiento filosófico[29] merece también el más atento examen.

Collingwood no es, por lo demás, de filiación únicamente británica: sitúase él mismo en la zona de influencia de Benedetto Croce. Sabido es cuánta atención otorgó el viejo sofista napolitano, historiador por vocación no menos que filósofo, a los problemas teóricos de la historia, desde su primer trabajo, *La historia reducida al concepto general del arte* (1893),[30] pasando por su *Lógica* (1904) y su *Teoría e historia de la historiografía* (escrita en 1912-1913).

La aplastante personalidad de Croce ha parecido a menudo, a los ojos de los extranjeros, resumir toda la actividad especulativa italiana. Visión ésta somera e injusta, en especial por lo que toca a nuestro asunto, según han venido a demostrarlo recientemente tantas pruebas.[31]

Sea cual fuere la originalidad de estos pensadores, si se tiene en cuenta la variedad de sus posiciones y, no lo olvidemos, el carácter siempre abierto del debate, todo lo que estos tres cuartos de siglo han aportado revela bien a las claras a quien lo examine cierta convergencia así en cuanto al modo de plantear el problema como en las soluciones que se le dan: a partir de un análisis de las servidumbres lógicas que pesan sobre la elaboración del conocimiento histórico, puede decirse que se ha llegado a constituir *una* filosofía crítica de la historia o, por lo menos, cierto conjunto de principios fundamentales admisibles en adelante como cosa ya adquirida, con el mismo título, por ejemplo, que después de J. S. Mill y Claude Bernard —digámoslo así— cabe dar por lograda para las ciencias de la naturaleza la teoría de la experimentación.

Por eso me parece llegado el momento de bosquejar un inventario

[27] Reimpr. en *Collected essays*, t. I, pp. 1-70.

[28] *Experience and its modes* (Cambridge, 1933), cap. III.

[29] Para este tema, véase sobre todo su libro póstumo, *The idea of History* (Oxford, 1946. Hay traducción castellana edit. por el Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1952), y su *Autobiography* (Oxford, 1939).

[30] Recogido en *Primi Saggi*, pp. 3-41.

[31] Cf., por ejemplo: «Il problema della storia», en *Atti dell'VIII Convegno di studi filosofici cristiani* (Gallarate), Brescia, 1953. Mis lectores norteamericanos se extrañarán, tal vez, de no ver figurar en este cuadro la bien conocida tesis de M. Mandelbaum, *The problem of historical knowledge* (Nueva York, 1938); este libro, precioso por los análisis que contiene en su parte documental, me parece *as the bravest if the less successful attempt to give «an Answer to Relativism»*.

sistemático de tal filosofía. No es que pretenda yo, ciertamente, decantar, a partir de esas diversas tentativas, una ilusoria *philosophia perennis* de la razón histórica: la exposición que sigue va a tener también ella una forma inspirada en un punto de vista personal. Pero he creído que con tal de atenerse a los problemas fundamentales y a las soluciones de carácter muy general era posible presentar un cuadro de conjunto bastante razonable y ponderado. No he pretendido tanto ser original como reunir, filtrar, comprobar y dar precisión a lo que en formas más o menos diferentes se venía repitiendo por doquier. Mi tono será tranquilo y moderado: la filosofía de la historia se ha presentado, con demasiada frecuencia hasta ahora, de una manera polémica y agresiva (crítica de la que no exceptúo mis anteriores escritos sobre este tema); sin duda, había tiranías con las que acabar y puertas por derribar... Ahora, en cambio, el camino está libre. Yo no buscaré ni lo patético ni lo paradójico: de ambas cosas se ha abusado mucho (el existencialismo ha puesto de moda un *pathos* a ultranza, que hace peligrar la seriedad misma del pensamiento); me considero demasiado fiel a la tradición humanista como para desear que la filosofía prescinda de las Musas, pero la Musa filosófica debe ser una virgen de severo estilo, que nunca abuse del *make-up*.

Con la publicación de este libro realizo un proyecto formado hace ya más de veinticinco años y que no ha cesado de acompañarme desde que me inicié en el oficio de historiador. En ocasiones, las circunstancias me indujeron a escribir una serie de artículos que vinieron a ser como otros tantos esbozos sucesivos de esta obra. No era cuestión de reimprimirlos, pero lo que sí he hecho ha sido recuperar cuidadosamente cuanto de ellos me parecía útil aún.

Este proyecto, en fin, no habría podido realizarse aún de no haberme ofrecido la ocasión de llevarlo a cabo Mons. L. De Raeymaeker, presidente del Instituto superior de Filosofía de la universidad de Lovaina, invitándome a ocupar la cátedra Cardenal Mercier el año 1953. He de manifestar mi agradecimiento a mis oyentes de Lovaina (y también a mis colegas del Centro Nacional de Investigaciones Lógicas, de Bruselas) por su atenta acogida: mi libro se ha beneficiado mucho de las observaciones y críticas que tan amistosamente me han hecho.

Tampoco olvidaré a mis antiguos alumnos de la Escuela Normal y de la Sorbona, con quienes tantas veces y tan provechosamente para mí he discutido —en especial a Alain Touraine, Dom Jean Becquet, el R. P. Pierre Blet, Odette Laffoucrière, el abate Jean Sainsaulieu, Pierre Vidal-

Naquet, doctor Jean-Marie Harl, Violette Méjan. Debo particular reconocimiento a Jean-François Suter y a Maurice Crubellier, que han releído mi manuscrito y me han ayudado a ponerlo a punto.

Algunas de las tesis defendidas en este libro han sido repetidas en:

Encyclopédie Française, t. XX. «Le Monde en devenir», pp. 20.18. 7-16, «Les limites aux apports de l'histoire».

Encyclopédie de la Pléiade, L'Histoire, t. I, Introduction: «Qu'estce que l'histoire?», pp. 1-33, y Conclusión: «Comment comprendre le métier d'historien?», pp. 1465-1540.

Se hallará también, reproducido en forma de Apéndice al final de este libro (p. 211 y ss.), un artículo en que el autor procura responder a algunas objeciones.

1 | La historia como conocimiento

Partiremos de una definición, preguntándonos: ¿Qué es la historia? Artificio éste, ya se entiende, meramente pedagógico; sería ingenuo imaginarse que una definición, elaborada por vía especulativa y puesta así *a priori*, pudiese expresar de un modo satisfactorio la esencia, el *quid sit* de la historia. No procede de tal manera la filosofía de las ciencias, sino que parte más bien de un dato, que es determinada disciplina ya constituida, y, aplicándose a analizar el comportamiento racional de sus especialistas, deduce la estructura lógica de su método. Las distintas ciencias han ido desarrollándose, por lo general, a partir de una tradición empírica (la geometría procede de la agrimensura, la medicina experimental de la tradición de los curanderos...) antes de que el filósofo viniese a teorizar sobre ellas.

La sociología no constituye una excepción, sino una prueba suplementaria que confirma esta ley: su desarrollo fue estorbado más que favorecido por el cúmulo de especulaciones metodológicas que Auguste Comte y Durkheim le ofrecieron a guisa de cuna.

Es lo mismo: la historia existe realmente; no pretendemos, en el punto de partida, definir la mejor historia que pueda concebirse como posible; tenemos que constatar la existencia de nuestro objeto, que es ese sector de la cultura humana explotado por un cuerpo de técnicos especialistas, por los historiadores; nuestro dato inicial es la práctica que competentes especialistas reconocen como valedera. Sobre la realidad de semejante dato no caben las dudas: es bien cierto que el cuerpo de los historiadores técnicos se halla en posesión de una vigorosa tradición metodológica que, para nosotros los occidentales, comienza con Herodoto y Tucídides y se continúa, digamos, hasta Fernand Braudel (por elegir una de las últimas «obras maestras» presentadas por un joven valor al veredicto de los miembros de la corporación). Tradición bien determinada: nosotros los del oficio sabemos perfectamente quiénes son nuestros pares; quienes, entre los historiadores de hoy o de otros tiempos, hacen una labor válida, son, como decimos, «autoridades», o quienes por el contrario dan pábulo a la sospecha de mayor o menor irregularidad... En una primera aproximación, tal cual conviene al punto de partida, esta realidad de la historia solamente se delimita a grandes líneas y ha de admitir, en cuanto a sus fronteras, un margen más o menos elástico. Nuestra tradición metodológica ha ido pasando por incesantes transformaciones: Herodoto, por ejemplo, nos parece hoy no tanto el «Padre de la historia» cuanto un abuelo que ha vuelto a ser algo niño, y la veneración que profesamos a su ejemplo no está del todo

exenta de cierta sonrisa protectora; en lo que respecta a Tucídides y a Polibio, reconoceremos, sí, que su manera de trabajar era ya esencialmente la nuestra, pero insistiendo a continuación en que la historia verdaderamente científica no acabó de constituirse hasta el siglo XIX, cuando el rigor de los métodos críticos, puestos a punto por los grandes eruditos de los siglos XVII y XVIII se extendió desde el ámbito de las ciencias auxiliares (numismática, paleografía...) a la construcción misma de la historia: *strictiore sensu*, nuestra tradición sólo la inauguraron definitivamente B. G. Niebuhr y, sobre todo, Leopold von Ranke.

La misma imprecisión marginal en lo que respecta a la historia tal como actualmente se practica: si bien no puede negarse que, a grandes líneas, los expertos están de acuerdo, en el seno de la corporación, para poner en tela de juicio la validez de sus investigaciones, este *consensus* no se da sin algunas disonancias y sin que se le discuta a cada paso: si, demasiado rigurosos, los especialistas descalifican con gusto al «aficionado», simultáneamente no cesan de elevar sus quejas contra la estrechez de la «ciencia oficial». De hecho, el campo de la historia, el campo en que operan los historiadores, se halla ocupado por un equipo de estudiosos desplegados en forma de abanico: a un extremo, los eruditos minuciosos, que se dedican a «peinar y repeinar» documentos y a publicarlos, de tal suerte que uno acaba por sospechar que nunca pasan de filólogos, sin llegar a ser en modo alguno historiadores completos: preparadores, operarios imprescindibles, pero aún no verdaderos sabedores; al otro extremo, nobles espíritus afanosos de realizar vastas síntesis, que abarcan con vuelo de águila inmensos espacios del devenir: desde abajo se les contempla con alguna inquietud, con la sospecha de que rebasan el nivel de la historia, esta vez por lo alto...

Toleremos de momento esta imprecisión en el fijar las fronteras; dejemos al gusto, o más bien a la vocación de cada cual el derecho de valorar o descalificar unos u otros aspectos de esta práctica multiforme. Vemos que hay, por ejemplo, quienes condenan la biografía como género fundamentalmente anti o ahistórico,[1] mientras que otros[2] querrían convertirla, por lo contrario, en el género histórico por antonomasia (entendiéndola como una visión global de toda una época y aun de una civilización, captada en uno de sus hijos más ilustres).

A mí me ha ocurrido el escribir, para impugnar la autoridad que la teoría de las historia concebida por Croce recibía de su experiencia de historiador, lo siguiente: La obra histórica de Croce oscila entre dos géneros, la pequeña historia local (*La revolución napolitana de 1799, El teatro en Nápoles desde el Renacimiento hasta finales del siglo* XVIII) y la gran síntesis que domina los hechos, los «piensa», pero no trabaja direc-

[1] COLLINGWOOD, *Idea*, p. 304; ARON, *Introduction*, pp. 81-82.

[2] Como DILTHEY, cuyas grandes obras históricas son biografías: *Vida de Schleiermacher*, I (1870); *Historia de la juventud de Hegel* (1906).

tamente sobre las fuentes (*Historia de Italia, 1871-1915; Historia de Europa en el siglo* XIX): ¿Me atreveré a insinuar que el eje de la historia verdadera pasa por entre los dos? Pero cada historiador determinará este eje a su antojo, y sé muy bien que a mi teoría se le podrá objetar[3] que es la propia de un historiador de la Antigüedad, de un historiador de la cultura, demasiado exclusivamente orientado hacia los problemas de orden espiritual o religioso, y que habría sido matizada de distinto modo si hubiese yo tomado como campo de experiencia la historia contemporánea económica o social...

Aceptemos provisionalmente esta diversidad de puntos de vista, sin consentir exclusivismos para con ninguno de ellos, y tratemos de aprender en su compleja realidad y en toda su variedad la historia tal como existe, realizada por obra de los historiadores.

Podemos dar de lado a las tentativas, continuamente renovadas, de los teóricos que tratan de demostrar la posibilidad, la necesidad, la urgencia de otra historia distinta de la de los historiadores, de una «historia» que sería más científica, más abstracta, que procuraría, por ejemplo, deducir las leyes más generales del comportamiento humano tal cual se manifiesta en la historia empírica (contingencia, necesidad...): la «síntesis científica» de Henri Berr,[4] la «historia teórica» de P. Vendryès,[5] la «*theoretische Geschiedenis*» de J. M. Romein.[6] Suponiendo que estas disciplinas se muestren algún día tan fecundas como lo esperan sus fundadores, no por eso suprimirán la historia tradicional, cuya existencia ellas mismas postulan. Nuestra filosofía crítica seguirá siendo necesaria y legítima.

¿Qué es, pues, la historia? Yo propondría esta respuesta: *La historia es el conocimiento del pasado humano.* La utilidad práctica de tal definición es la de resumir en una breve fórmula el aporte de las discusiones y glosas que habrá provocado. Comentémosla:

Diremos *conocimiento* y no, como algunos otros, «narración del pasado humano»[7] ni tampoco «obra literaria que pretende referirlo»;[8] sin duda, el trabajo del historiador ha de concluir normalmente tomando la forma de una obra escrita (y este problema lo examinaremos para terminar), pero ésta es una exigencia de carácter práctico (la misión social del historiador...): de hecho, la historia existe ya, perfectamente elaborada en el pensamiento del historiador, aun antes incluso de que

[3] Segun me objetó Georges Bidault en el curso de una discusión memorable sostenida en la Société Lyonnaise de Philosophie el día 18 de junio de 1942.

[4] *La synthèse en histoire, son rapport avec l'histoire générale* (1911, 2.ª ed., 1953).

[5] *De la probabilité en histoire, l'exemple de l'expédition d'Egypte* (1952).

[6] *Theoretische Geschiedenis* (Groningen, 1946); sobre esta concepción, mucho más comprensiva que las dos precedentes, cf. la comunicación de J. H. Nota en *Actes* del XI Congreso internacional de Filosofía (Bruselas, 1953), t. VIII, pp. 10-14.

[7] O. Philippe, *L'homme et l'histoire* (*Actes* del Congreso de Estrasburgo, 1952), p. 36.

[8] R. Jolivet, *Ibid.*, p. 11

la haya escrito; por muchas que puedan ser las interferencias entre ambos tipos de actividad, son lógicamente distintos.

Diremos *conocimiento* y no, como otros, «investigación» o «estudio» (aunque el sentido de «búsqueda», «encuesta», sea el primero de la palabra griega ἱστορία), porque esto es confundir el fin con los medios; lo que importa es el resultado conseguido mediante la investigación: si no hubiese de alcanzarse con ella, no la emprenderíamos; la historia se define por la verdad que se muestra capaz de elaborar. Diciendo, pues, *conocimiento*, entendemos por tal el conocimiento válido, verdadero; la historia se opone así a lo que podría haber sido, a toda presentación falsa o falsificada, irreal, del pasado, a la utopía, a la historia imaginaria (del tipo de la que ha escrito W. Pater[9]), a la novela histórica, al mito, a las tradiciones populares o a las leyendas pedagógicas —ese pasado en aleluyas que el orgullo de los grandes Estados modernos inculca, es de la escuela primaria, en las almas inocentes de sus futuros ciudadanos.[10]

Sin duda, esta verdad del conocimiento histórico es en sí un ideal que, cuanto más avancemos en nuestro análisis menos fácil de alcanzar nos irá pareciendo: la historia debe ser siquiera el resultado del esfuerzo más riguroso y más sistemático por acercarse a él. Por eso, quizá fuese útil precisar describiéndola como «el conocimiento *científicamente elaborado del pretérito*», si la noción de ciencia no fuese ya ella misma ambigua: el platónico se admirará de que anexionemos a la «ciencia» este tipo de conocimiento tan poco racional, que manifiesta todo él el dominio de la δόξα; el aristotélico para quien no hay «ciencia» si no es de lo general, quedará desorientado al ver que se describe la historia (y no sin alguna exageración lo verá) con los trazos de una «ciencia de lo concreto» (Dardel) o «de lo singular» (Rickert). Precisemos, pues (es inevitable hablar griego para entenderse aquí), que si se llama ciencia a la historia no es en el sentido de ἐπιστήμη sino más bien en el de τέχνη; es decir, por oposición al conocimiento vulgar de la experiencia cotidiana: es un conocimiento elaborado en función de un método sistemático y riguroso, el conocimiento que se ha revelado como representante del factor *óptimo* de verdad.

Conocimiento del *pasado*, aun cuando se trate de historia enteramente contemporáneo (pensemos en el agente de la circulación que redacta —acto histórico elemental —el atestado del accidente que acaba de producirse hace unos segundos ante sus ojos); conocimiento del *pasado humano*: sin prejuzgar nada de lo que haya podido suceder; resistiéndonos en especial a las exigencias preliminares que desearía

[9] *Imaginary Portraits* (1888), por no decir nada de *Mario el epicúreo* ni de *Gaston de Latour*.

[10] Se hallará en el bello libro de R. MINDER, *Allemagnes et Allemands* (1948) el análisis comparativo de las antitéticas estilizaciones (*«stichomythie»*) que la enseñanza elemental ha efectuado, en Francia y en Alemania, de unas mismas figuras históricas: Carlomagno, etc.

imponernos el filósofo de la historia, nuestro peor enemigo (como lógicos y filósofos de las ciencias que somos): él sabe, o pretende saber, lo que constituye la esencia del pasado; nosotros rehusamos aquí el saberlo y aceptamos en su complejidad todo cuanto ha pertenecido al pasado del hombre, todo lo que de ese pasado podemos nosotros llegar a aprender.

Así, decimos *pasado humano*, rechazando cualquier adición o especificación como sospechosa de segundas intenciones. ¿Por qué añadir, por ejemplo, pasado «de los hombres que viven en *sociedad*»? [11] Esto es o inútil, puesto que sabemos desde Aristóteles que el hombre es el animal que vive en sociedad organizada (el historiador del eremitismo descubre con asombro que la huida al desierto no separa al hombre de la sociedad: ante Dios, el contemplativo asume a toda la humanidad), o tendencioso: yo no puedo admitir que se pretenda excluir de la historia los aspectos más personales de la recuperación del pasado... que son quizá su conquista más preciosa. Igualmente, ¿por qué precisar diciendo «de los *hechos* humanos del pasado»? [12] Inútil si por «hechos» quiere significarse simplemente la realidad, lo opuesto a lo fantástico e imaginario: inmensamente sospechoso si por ese camino se trata de insinuar la exclusión de las ideas, los valores y el espíritu; por lo demás, nada nos parece tan poco claro como la noción de «hecho» en materia de historia.

El único elemento de nuestra definición que acaso sigue siendo ambiguo es el de pasado *humano*. Entenderemos por tal el comportamiento susceptible de comprensión directa, de captación interior, acciones, pensamientos, sentimientos, y también todas las obras del hombre, las creaciones materiales o espirituales de sus sociedades y de sus civilizaciones, efectos a través de los cuales podemos llegar hasta su realizador... En una palabra: el pasado del hombre en cuanto hombre, del hombre hecho ya tal, por oposición al pasado biológico, al del devenir de la especie humana, objeto éste no de la historia sino de la paleontología humana, rama de la biología.

Ocasión tendremos de volver sobre la distinción entre estos dos pasos del hombre, el de la evolución biológica y el histórico. Podemos ya entenderla útilmente reflexionando un poco sobre las leyes de esa disciplina fronteriza que llamamos Prehistoria. Disciplina no sólo fronteriza, sino compleja (el caso es frecuente: las ciencias particulares son entidades de orden práctico carentes de unidad lógica): mixta tanto por su objeto como por sus métodos.

El prehistoriador ha de actuar en todo un sector de su trabajo como paleontólogo: cuando al analizar los restos de esqueletos humanos, sus caracteres somáticos (conscientes, por ejemplo, en el volumen

[11] Ch. Seignobos, *Lettre à F. Lot* (1941), *Revue historique*, t. CCX (1953), p. 4.
[12] Id., *ibid.* (y ya H. Berr, *La synthèse en histoire*, p. 1).

de la bóveda craneana o en la mayor o menor verticalidad de la posición de marcha) le llevan a establecer hipótesis sobre el psiquismo de aquellas antiquísimas razas, no veo yo en su quehacer nada que sea específicamente propio del historiador; la paleontología aplica al pasado los métodos que en el presente utiliza la etnología (en cuanto opuesta a la etnografía, que es, hablando con propiedad el estudio de las civilizaciones «primitivas»): objeto y métodos indican a las claras que estamos en el terreno de la biología.

Pero cuando el mismo prehistoriador estudia los objetos que presentan vestigios de una acción voluntaria del hombre, es decir, *artefactos*, a través de los cuales procura comprender las técnicas materiales o espirituales (magia, religión), y en cierta medida los sentimientos y las ideas de sus autores, lo que entonces hace es arqueología, que es una rama de la historia, y, en este aspecto, la prehistoria pertenece ya a la historia en el pleno sentido de esta palabra.

Cuando, por ejemplo, Norbert Casteret descubre en la caverna de Montespan [13] una figura de arcilla que representa un cuadrúpedo y que viene a completar un cráneo de oso, figura acribillada a golpes de azagaya, no le cuesta mucho reconstituir el rito de magia «simpática» (análogo al que han practicado aún en nuestros tiempos los esquimales) que celebraban en aquel sitio los cazadores prehistóricos.

Semejante comportamiento lo comprendemos en su interior mismo, y esta comprensión directa es algo muy diferente de la del físico que «comprende» la desintegración del átomo: Es nuestro conocimiento interior del hombre, de sus posibilidades, lo que nos permite comprender a aquellos cazadores prehistóricos, que, en este sentido, son perfectamente históricos. De hecho, sólo conservamos como «artefactos» los objetos que *nos* parecen presentar algún vestigio inteligible de la acción del hombre. Ante los ejemplares dudosos, quedamos perplejos.

Así, en ciertos yacimientos paleolíticos chinos se duda si reconocer o no la acción del hombre sobre algunas piedras pulidas por el fuego: ¿no serán tal vez resultado de un fenómeno accidental? O bien, ante ciertos signos grabados o pintados, de tiempos, digámoslo así, neolíticos, uno se pregunta si son simplemente decorativos o si, dado que sean significativos, no representarían ya un conato de escritura.

Muy bien puede ser que nuestros excavadores se hayan dejado escapar preciosos documentos simplemente porque no han sabido reconocer en ocasiones esta huella del hombre. Haremos ver cómo la riqueza del conocimiento histórico es directamente proporcional a la de la cultura personal del historiador: este hecho es ya observable en prehistoria, donde es la etnografía la que, ampliando nuestra experiencia

[13] P. CHARLUS, en *Seizième semaine de Synthèse: A la recherche de la mentalité préhistorique* (1950, publ. 1953), pp. 147, 148, 151.

de la variedad de las técnicas humanas, constituye el instrumento de cultura que más capacita al historiador.

A quien ha estudiado análogos objetos entre los esquimales de Alaska, los pretensos «bastones de mando» magdalenienses se le revelarán como «enderezadores de flechas» (gracias a los cuales podían sacarse de ramitas curvas flechas rectilíneas); algunos «bastones mensaje» neolíticos son quizás en realidad varitas de libación como los «alzabigotes» de los ainu.[14]

[Conocimiento del pasado humano, conocimiento del hombre o de los hombres de ayer, de antaño, de otros tiempos, por el hombre de hoy, el hombre de después, que es el historiador.] Esta definición fundamenta la realidad de la historia en la relación establecida de tal suerte por el esfuerzo mental del historiador. Cabe, por lo tanto, representarla así:

$$h = \frac{P}{p}$$

Con esta representación quiero tan sólo evidenciar el hecho de que, así como en matemáticas la relación es otra cosa distinta de cada uno de sus términos, así también la historia *es* la relación, la conjunción establecida por iniciativa del historiador, entre dos planos de humanidad: el pasado, vivido por los hombres de otrora, y el presente en que se desarrolla el esfuerzo por la recuperación de aquel pasado para beneficio del hombre actual y del hombre venidero. (*Omne simile claudicat*: la comparación es imperfecta, porque en una relación matemática los dos términos tienen realidad propia, mientras que en la historia esos dos planos solamente son asequibles gracias al conocimiento que los une y dentro de él. Nosotros no podemos aislar sino recurriendo a una distinción formal, de un lado un objeto, el pasado, y, del otro, un sujeto, el historiador.

Nada tan significativo a este respecto como el notable equívoco mantenido por el lenguaje: éste no se contenta con unir nuestros dos planos, sino que, por una metonimia a veces molesta y otras veces instructiva, tolera el empleo de la misma palabra, «historia», para designar ya la relación misma ya su numerador. Es, sin duda, legítimo distinguir mentalmente las dos nociones; el desarrollo de nuestro análisis lo va a exigir a cada momento y, una vez hecha la distinción, será bastante necesario adoptar alguna forma adecuada de expresarla. Se han propuesto y ensayado algunas. La más sencilla, si no la más práctica, consiste en oponer realidad histórica y conocimiento histórico

[14] A. LEROI-GOURHAN, *La civilisation du renne* (1936), pp. 58, 60, 63; G. MONTANDON, *La civilisation Aïnou* (1937), pp. 52-59.

(mejor que historia objetiva e historia subjetiva). Para darse a entender, Hegel se expresó un buen día en latín, distinguiendo las *res gestae* en sí mismas de la *historia rerum gestarum*. En alemán se ha intentado a menudo,[15] jugando con las equivalencias de su vocabulario (palabras de origen germánico y préstamos tomados al latín), especializar, para cada uno de los dos sentidos, *Geschichte* por un lado e *Historie* por el otro. En italiano, o al menos en la personalísima lengua de B. Croce, la misma distinción se hace mediante el par de vocablos *storia/storiografia* (que ofrece, empero, un flanco a nuestra objeción: el conocimiento histórico existe aun antes de ser puesto por escrito). En francés, la combinación más ingeniosa es la ideada por Henry Corbin:[16] *Histoire* e *histoire*, la mayúscula para la realidad, para el pasado vivido por hombres de carne y hueso, la minúscula para la humilde imagen que de aquel pasado procura recomponer mediante su trabajo el historiador; con ello se expresa bastante bien el valor peyorativo que se adjudica a las pobres fichas de los profesores de historia, objeto de tantos sarcasmos desde Hegel a Péguy; combinación inaplicable, por desgracia, en inglés, ya que en este idioma *History*, sin artículo, puede hallarse al comienzo de una frase y, así, aparecer con mayúsculas...[17]

Pero lo que importa es que, fuera de los momentos en que el pensamiento del lógico se fija a propósito en esta distinción, el genio del lenguaje, frecuente indicador de la sabiduría implícita de los pueblos, se resiste a ratificarla. Atienda el lector a su propia forma de hablar y no podrá menos de advertir que, en su boca, la palabra *historia* recibe unas veces una y otras otra de ambas acepciones. Y no es que aquí se trate —como a menudo se ha pensado—, de una muestra de pobreza idiomática o de tecnicismos de la lengua francesa. Quienes tal creían no tenían presente que en el otro término de su comparación, el alemán, la distinción entre *Geschichte* e *Historie* es sumamente artificiosa y carece de toda vida auténtica; en alemán, *Geschichte* se emplea también de continuo en el sentido de «conocimiento o literatura históricos». Sobre este punto contamos con explícitas y autorizadas declaraciones, desde Hegel[18] a Heidegger.[19] El hecho es general: en todas nuestras lenguas cultas, sea en inglés, en español, en italiano

[15] Ya, KANT, *Idea de una historia universal...* (1784), *Werke* (ed. Cassirer), t. IV, p. 165.

[16] En su traducción de los §§ 46-76 de *Sein und Zeit*, aparecida en: M. HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique?* (1938), pp. 115-208 (cf. p. 175, n. 1), partido adoptado por E. DARDEL, *L'histoire, science du concret*.

[17] G. J. RENIER, *History, its purpose and method* (Londres, 1950), p. 81.

[18] *Vorlesungen* sobre la filosofía de la historia, ed. Lasson (*Werke*, t. VIII), pp. 144-145: «En nuestra lengua [el alemán], *Geschichte*, reúne el aspecto objetivo y el aspecto subjetivo, y designa tanto la *historia rerum gestarum* como las *res gestae* en sí mismas...».

[19] *Sein und Zeit*, § 73.

(preciosa a este respecto la confesión de Croce mismo),[20] en neerlandés, en ruso..., se encuentra esta ambigüedad.

Hay que precaverse contra los deslices en que se pasa de la distinción formal a la distinción real, de la crítica a la ontología: no cabe duda, se ha recurrido demasiado fácilmente, hasta el abuso, a las antítesis del tipo *Geschichte*/Histoire. Así: *Kultur/Zivilisation*,[21] *Gemeinschaft/Gesellschaft*, Sacerdocio/Profetismo, Apolo/Dionisos, etc. La antítesis es un instrumento analítico muy burdo: dos polos entre los cuales se clasifica, pero también se descompone, lo real.

En nuestro caso, lo real, la única realidad, antes de ser designada alguna vez por el lenguaje, es la toma de conciencia del pasado humano, lograda en la mente del historiador y gracias al propio esfuerzo de éste: no se sitúa ni en el uno ni en el otro de los polos, sino que consiste en la relación, en la síntesis que establece, entre presente y pasado, la intervención activa, la iniciativa del sujeto cognoscente.

Entiéndase bien que, al definirse como conocimiento (y, precisando, hemos añadido lo de conocimiento «auténtico»), la historia supone un objeto. Pretende, sí, alcanzar el pasado que vivió «realmente» la humanidad; pero de aquel pasado nada podemos decir: lo único que podemos hacer es postular su existencia como necesaria, en tanto no hayamos elaborado nuestro conocimiento acerca de él, ateniéndonos a las condiciones empíricas y lógicas que nuestra filosofía crítica tratará de analizar con todo empeño. Si se nos consiente proseguir, a la manera de Dilthey, expresándonos en términos tomados de Kant (y advirtamos, para que no se nos tache de «neokantismo», que lo hacemos sólo de una manera metafórica: trasponiendo su vocabulario de lo trascendental a lo empírico), diremos que el objeto de la historia se nos presenta, en cierto modo, ontológicamente, como «nóumeno»: existe, cierto, pues sin él hasta la noción misma de conocimiento histórico sería absurda; pero no podemos describirlo, pues en cuanto es aprehendido lo es ya como conocimiento y, desde ese mismo instante, ha sufrido toda una metamorfosis, se halla como remodelado por las categorías del sujeto cognoscente; digamos mejor (para no seguir con el juego de las metáforas) por las servidumbres lógicas y técnicas que a la ciencia histórica se le imponen.

Dado que haya que hacer la distinción, deberá evitarse el designar ese pasado, antes de la elaboración de su conocimiento, con el mismo vocablo «historia» con que se designa a este conocimiento (póngase o no «historia» con mayúscula), o con alguna palabra de la misma raíz o de igual sentido: tarde o temprano se deslizará en la mente el equívoco del lenguaje ordinario y hará zozobrar la validez de la distinción.

[20] Cf. *Noterelle polemiche* (1894), en *Primi Saggi*, p. 46, nota 3.

[21] También bastante artificial: el valor de los términos opuestos ha cambiado mucho desde W. von Humboldt (1836) hasta F. Tönnies (1887) y M. Weber (1912); véase A. L. Kroeber y C. Kluckhohn, *Culture, a critical review of concepts and definitions* (Papers of the Peabody Museum, vol. XLVII, núm. 1, 1952).

Mas, como se ha de elegir un nombre, yo propondría (mejor que el de «devenir» o el de «génesis») el de *evolución* de la humanidad, aunque éste tampoco carezca de inconvenientes.

Tal como ha sido puesto a punto por la biología, este término «evolución» designa la complicada maraña de relaciones causales desplegadas en el tiempo, que liga al ser vivo con sus antepasados directos. Es muy lícito aplicar por analogía esta expresión al tiempo, incomparablemente más corto y más cercano, que ha vivido el *homo sapiens* después de emerger de su tipo. La diferente escala de las dos duraciones, la distinta esencia de los fenómenos observados no oponen ningún obstáculo insuperable a la extensión semántica que sugerimos. Del concepto inicial sólo retiene nuestra analógica trasposición la noción básica: el estado presente de un ser vivo se explica por la herencia de su pasado. Así como los espolones de la caña del caballo son el resultado de la progresiva reducción del metatarso de sus antepasados terciarios, así también los franceses de hoy son lo que les han hecho los años siguientes a la Liberación, y el período 1940-1945, y el de entreguerras, y el de 1914-1918, y así sucesivamente hasta llegar a las épocas de Julio César y Vercingétorix, de nuestros antepasados los galos, de los roturadores neolíticos y más atrás aún... *Aunque lo ignoren* (con lo cual nos situamos fuera de toda tentativa de historiaconocimiento), la conducta de los ciudadanos franceses en lo relativo a los impuestos y la de los católicos franceses por lo que respecta a la limosna para el culto se explican por hábitos mentales heredados de sus antepasados y contraídos bajo la monarquía absoluta o por efectos del Concordato de 1515.

Como representante de una especie biológica, el hombre de tal sociedad, de determinada civilización, es hijo de su pasado, de todo su pasado (¡aquí es precisamente donde se puede hablar de una herencia de caracteres adquiridos!): las más renovadoras revoluciones no aciertan a abolir toda esta herencia; así, para el que conoce un poco la historia de Rusia, esta misma URSS, que parece enteramente marxista, debe los rasgos de su civilización (la buena conciencia, por ejemplo, en el recurso al terror policiaco) a su madre la Rusia de los zares y a los antecedentes bizantinos de ésta.

Redoblemos las precauciones: Es cosa corriente que una disciplina tome algún concepto de las disciplinas de su vecindad (la biología, simétricamente, gusta de hablar de fenómenos «históricos» cuando estudia, por ejemplo, los efectos de una glaciación sobre el reparto de las especies botánicas o animales en determinada área); pero se ha de advertir muy bien que al ser utilizado en un ámbito de la experiencia diferente de aquel para el que se elaboró todo concepto científico va perdiendo paulatinamente su validez propia, y que el nuevo sentido que adquiere no tiene sino un carácter analógico y, por lo tanto, limitado. Por mi parte, soy muy consciente del abuso en que se podría

incurrir trasponiendo sin modificación al ámbito de la «historia» el concepto de «evolución» biológica: lo histórico no es pura y simplemente una fase última y nueva de lo biológico. Ya tendremos ocasión de volver sobre esto (pp. 197 y 198).

Pero este «pasado realmente vivido», esta evolución de la humanidad no es la historia. No puede ésta consistir en un simple calco de aquella evolución, como habría podido representársela en una teoría prekantiana del conocimiento. Al volver a la vida en la conciencia del historiador, el pasado humano se convierte en algo distinto de lo que fue en realidad, con nota de diferente modo de ser. Se ha abusado en exceso, para analizar la esencia de la historia, de las famosas fórmulas de Ranke o de Michelet: «mostrar pura y simplemente cómo sucedieron las cosas», *wie es eigentlich gewesen*, «resurrección integral del pasado», frases que, por lo demás, ganan cuando se las devuelve a su contexto y no se las destina a hacerlas pasar de mano en mano como monedas cada vez algo más desgastadas.[22]

Asimismo, hallo en extremo desacertada esta otra fórmula a la que R. G. Collingwood, en su esfuerzo por sentar una teoría verdaderamente racional de la historia, había llegado por fin: «re-actualización de la experiencia del pasado», *History as re-enactment of past experience.*

Declarémoslo con energía: el historiador no se propone por tarea (concediendo que pueda concebirse sin contradicción) el reanimar, hacer revivir, resucitar el pasado. Estas no son sino metáforas. Indudablemente, en cierto sentido, trae otra vez a la existencia del presente algo que, convertido ya en pasado, había cesado de existir; pero, al hacerse «historia», al ser conocido, el pasado no es reproducido sin más tal como fue cuando era el presente. Sin hablar aún de las innúmeras transformaciones (transposiciones, deformaciones, selecciones) por las que le habrán obligado a pasar los manejos mediante los cuales elabora la razón histórica su conocimiento, bástenos por ahora con recalcar que el pasado asumido por la historia se halla, por lo mismo, afectado de una cualificación específica: es conocido en cuanto pretérito.

Mientras fue «real», era, para sus actores, para los hombres que lo vivieron, una cosa muy diferente: era para ellos el presente, es decir, el punto de aplicación de un concentramiento de fuerzas vivas que iban haciendo surgir del incierto futuro aquel presente imprevisible en el que se agitaba todo en incesante hacerse, *a-becoming, in fieri.* Vuelto a encontrar como pasado (aunque sea de ayer, de hace un instante), el ser ha atravesado el umbral de lo irrevocable: pertenece ya al «sido», a lo transcurrido, *geschehen* (el *dagewesenes Dasein* de Heidegger), gramaticalmente: al pretérito perfecto. Elemental obser-

[22] Cf. TH. VON LAUB, *Leopold Ranke, the formative years* (Princeton Studies in History, vol. IV, 1950), pp. 25-26; O. A. HAAC, *Les principes inspirateurs de Michelet* (1951), pp. 73-80: para el contexto, véase *Geschichte der romanischen und germanischen Völker, Sämtl. Werke*, t. XXXIII, p. VII; *Histoire de France*, t. I, pp. IV, XI, XXI-XXII, XXXI.

vación es ésta, sin duda; pero sus consecuencias, como veremos, son profundas y de gran alcance. De momento bastará con que saquemos tres:

a) Lejos de hacerse, como se ha repetido con demasiada frecuencia, «contemporáneo» de su objeto, el historiador lo aprehende y lo sitúa en perspectiva dentro de las profundidades del pasado: lo conoce en cuanto pasado; es decir, que el acto mismo de este conocimiento pone simultáneamente el hecho evocado como habiendo-sido-un-presente y la distancia, más o menos grande, que nos separa de él.

No es cierto lo que escribió Proust hacia el final de su *Temps retrouvé*, de que «la memoria, al introducir el pasado en el presente sin modificar aquél, sino tal y como era cuando presente, suprime precisamente esta gran dimensión del tiempo»; Proust estuvo mejor inspirado cuando, en la última página de su obra, se sentía a sí mismo «encaramado» en la «vertiginosa cima» de su pasado: «Sentía yo el vértigo de ver por debajo de mí y en mí no obstante, como si estuviese en alguna altura, tantos años... como si los hombres anduviesen empinados sobre unos zancos vivientes que crecieran sin cesar...»

En esta capacidad de sentir con la misma agudeza la realidad del pasado y su alejamiento es donde estriba, según parece, lo que se llama propiamente el sentido histórico, cuya ausencia advertimos en los pintores medievales y en los renacentistas cuando representan a personajes de la antigüedad clásica o cristiana vestidos como sus contemporáneos de los siglos XIV o XV. Yo conozco a san Pablo de otro modo que como le conocieron sus coevos, por ejemplo san Lucas (y esto para iguales contenidos de nuestro conocimiento, es decir, suponiendo que san Lucas no hubiese conocido ni más cosas ni con mayor precisión y certeza que yo); porque yo le conozco como a un hombre del siglo I, le veo al cabo de estos diecinueve siglos que nos separan, diferente de mí por toda la evolución que entre tanto ha transcurrido. He escogido a propósito este ejemplo (mejor que decir: yo no conozco a César como le conoció Cicerón), porque, como cristiano, me siento y me sé en comunión con san Pablo acerca de cuanto él mismo consideraba lo esencial de su pensamiento: yo profeso comprender su fe en Cristo y compartirla; pero esto no obsta para que, si soy historiador, escuche sus enseñanzas con un agudo sentido de las diferencias específicas que le separan (repitamos también aquí que a igual calidad de los contenidos teológicos) de un hombre perteneciente a la Iglesia actual.

Sobre este punto he sostenido una polémica con el exegeta norteamericano Edgar J. Goodspeed, quien, en su traducción modernizante del Nuevo Testamento, convierte la salutación Χαίρετε en un *Good morning* (Mt 28:9) o en un *Goodbye* (Fl 4:4). A mi entender, esto es traicionar al autor que se traduce y engañar a los lectores dejando que crean que san Mateo o san Pablo escribían como norteamericanos

del siglo XX, mientras que lo cierto es que lo hicieron como griegos del siglo I, empleando una lengua en la que, para saludarse, no se farfullaba una frase ininteligible, *How d'y' do* o *Byebye*, como los anglosajones de hoy suelen hacer, sino que se decía con mucha claridad: «Alégrate». Y que fueron muy conscientes de este sentido del Χαῖρε, Χαίρετε lo prueba el versículo de Fl. 4:4: «Alegraos en el Señor. Repito: Alegraos», ¡que es totalmente impropio verter por: *Goodbye... Again I say, goodbye!* [23]

b) Mas este intervalo que nos separa del objeto pasado no es un espacio vacío: a través del tiempo intermedio, los acontecimientos que se trata de estudiar —trátese de acciones, de pensamientos o de sentimientos— han ido dando sus frutos, teniendo consecuencias, desplegando sus virtualidades... Y no podemos separar el conocimiento de los mismos del de sus secuelas.

Aprovechemos la ocasión para subrayar qué rico en consecuencias prácticas se revela nuestro análisis teórico: de esta riqueza deriva la que yo gusto de llamar la «regla del epílogo». Todo estudio histórico que no recorra su objeto «desde los orígenes hasta nuestros días» ha de comenzar por una introducción que exponga los antecedentes del fenómeno estudiado y luego en forma epilogal, trate de responder a la pregunta: «¿Qué sucedió después?» ¡No debe empezarse ni acabarse de un modo brusco, algo así como en el cine se ilumina al principio la pantalla y se oscurece al final...!

La historia de Lutero no se puede exponer sin evocar antes lo que habían llegado a ser la piedad católica y la teología nominalista a finales del siglo XV; tampoco la de la Francia religiosa del siglo XIX sin explicar previamente cómo se fue preparando la explosión de la Regencia y cómo triunfó en el siglo XVIII la irreligiosidad.

Igual que las demás reglas del método histórico, exige ésta una aplicación inteligente: no hay que proyectar de manera indebida los desarrollos ulteriores sobre la situación precedente, haciendo, por ejemplo, a Platón «responsable» del escepticismo de la Academia nueva, o a san Agustín de Jansenio. Mas el esfuerzo mismo que me lleva a concluir que el jansenismo fue un hijo bastardo del agustinismo me ayudará mucho a entender mejor este último.

c) En fin, cuando el pasado que estudia el historiador era presente, lo era como el presente que vivimos en el momento actual: un no sé qué de confuso, multiforme, ininteligible, cambiante como una polvareda, tupida red de causas y efectos, campo de fuerzas infinitamente complejo que la conciencia del hombre, sea éste actor o espectador, se ve por fuerza incapaz de comprender en su auténtica realidad (no existe para ello ningún puesto de observación privilegiado... por lo menos en esta tierra). Aquí es necesario volver al ejemplo, clásico desde

[23] E. G. GOODSPEED, *Problems of New Testament translation* (Chicago, 1945), pp. 45-46, 174-175.

Stendhal y Tolstoi,[24] de las batallas napoleónicas, al Waterloo de *La Cartuja de Parma* o, mejor (puesto que Napoleón mismo, según Tolstoi, estuvo allí tan perdido como el príncipe Andrés o como Pedro Bezujov), al Austerlitz y al Borodino de *La guerra y la paz*...

El historiador no puede contentarse con una visión tan fragmentaria y superficial; él quiere, procura saber acerca de la época que estudia muchas más cosas que ninguno de los que entonces vivieron pudo saber o supo. No pretende, ciertamente, volver a conseguir la misma precisión en los detalles, la misma riqueza de lo concreto que caracteriza a la experiencia vivida, pues sabe muy bien que es imposible y, por otra parte, ya en primer término no le interesa. La noción que se propone elaborar de ese pasado ha de ser inteligible y elevarse por encima del polvillo de los hechos sin importancia, de esas moléculas cuyo agitado desorden constituyó el presente, para sustituir su barahúnda por una visión ordenada, en la que se echen de ver unas líneas generales, unas orientaciones susceptibles de ser comprendidas: encadenamientos y de relaciones causales o finalísticas, de significaciones y de valores. El historiador debe llegar a mirar el pasado con mirada racional que comprenda, abarque y (en cierto sentido) explique, con esa mirada que desesperamos de poder echar sobre nuestro tiempo, y de ahí la invocación a Clío (que Péguy se divertía atribuyendo a la pluma de Hugo en sus *Châtiments*), esa espera de la historia, que un día —confiamos en ello— permitirá saber lo que no hemos sabido nosotros (tantos son los datos esenciales que han escapado a nuestra información, a nuestra experiencia) y, sobre todo, lo que en el ardor de nuestros combates, trabados entre corrientes de fuerzas que no podemos contemplar desde lo alto, somos incapaces de comprender, porque era imposible comprenderlo mientras las fuerzas en acción no se revelaran por el resultado de todos sus efectos, mientras el devenir no hubiese llegado a su total realización, no hubiese *devenido*.

Guardémonos de apresurados parangones entre el historiador y el dramaturgo o el novelista, pues siempre se ha de insistir en que la referida inteligibilidad debe ser verdadera y no imaginaria, debe tener su razón de ser en la «realidad» del pasado humano. Pero, una vez recordado esto, es válida la afirmación[25] de que el historiador ha de tratar de elaborar un conocimiento que sea tan inteligible como el de Shakespeare o el de Balzac.

Cabe aprovechar aquí una distinción grata a Croce, quien gustaba de contraponer la verdadera historia a la simple crónica (Sorokin, en el lenguaje norteamericano, llama a ésta *newsreel*), a la analística, al

[24] Que fue hondamente influido por el ejemplo de Stendhal. Cf.: I. BERLÍN, *Lev Tolstoy's historical scepticism*, Oxford Slanovic Papers, t. II (1951), pp. 17-54.

[25] W. H. WALSH, *Introduction to philosophy of History*, p. 33.

relato que cuenta con fidelidad pero de manera absurda los hechos pretéritos en todo el desorden de su experiencia directa.

Es el defecto que advertimos a menudo en la historia local o regional: creyéndose escrupulosa y exhaustiva, oblígase a registrar minuciosamente mil hechos sin importancia, a no omitir detalle ninguno, ni siquiera el del orinal vaciado sobre la cabeza de un transeúnte el día 16 de agosto de 1610: Archivo Nacional francés, Z^2 3265, fol. 99 v., «plain un pot de grosse et menue matière orde et puant...».[26]

Esto no es aún historia, porque la mente del historiador no se ha esforzado lo bastante en sopesar sus datos brutos y hacerlos «pensables», es decir, comprensibles.

Antes de pasar a hacer el análisis de esta honda transformación, de esta transmutación que el proceso de elaboración del conocimiento histórico hace experimentar al pasado-nóumeno, es preciso insistir aún en las consecuencias inmediatas que la simple constatación de su realidad va a suponer para nuestra práctica, sobre todo en lo tocante a la crítica de las fuentes. Es ingenuo imaginarse que un testimonio será tanto más precioso para el historiador cuanto más próximo se hubiere hallado al acontecimiento por historiar, como lo supone la teoría clásica[27] de la «crítica de la exactitud»: ¿Se hallaba el testigo bien situado para observar? ¿Se tomó el trabajo de observar cuidadosamente? ¿No fue víctima de alucinación, ilusión o prejuicio? ¿Era observable el hecho afirmado por él?

Esto es cierto si se trata de establecer la materialidad de un hecho objetivable (las circunstancias de un accidente automovilístico: el documento más seguro será, en efecto, el atestado redactado *in situ* inmediatamente después del suceso, recogiendo las declaraciones de varios testigos independientes, etc.). Mas no es ésta la única tarea del historiador, ni la más esencial: más que establecer los «hechos», lo que le importa es entenderlos, y, por otra parte, los eventos que le interesan son la mayoría de las veces más sutiles que esas constataciones materiales. Como lo ha hecho ver L. Massignon en un ensayo merecidamente célebre,[28] el contenido de un instante de iluminación mística es conocido *con más exactitud* porque se le comprende con mayor hondura a través de las consideraciones que a diez años de distancia desarrolla sobre él el héroe, ilustrado ya por todo el enriquecimiento posterior de su experiencia espiritual, que no en el cuadernillo de apuntes garabateado durante la famosa Noche.

Comparemos, en efecto, las notas sueltas de Pascal con las *Confesiones* de san Agustín, tan profundamente elaboradas y por lo mismo tan reveladoras que una crítica miope creyó poder descalificarlas.

[26] F. Lehoux, *Le bourg de Saint-Germain-des-Prés, depuis ses origines jusqu'à la fin de la guerre de Cent ans* (1951), p. 129.

[27] Ch.-V. Langlois y Ch. Seignobos, *Introduction aux études historiques* (1898), pp. 145-150.

[28] *L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire*, Le Roseau d'or, Chroniques, IV (1927), pp. 141-176.

2 | La historia es inseparable del historiador

Si se la despoja de sus exageradas polémicas y de sus formulaciones paradójicas, la filosofía crítica de la historia viene a quedar reducida a un patentizar lo decisivo del papel que desempeña, en la elaboración del conocimiento histórico, la intervención activa del historiador, con su pensamiento y su personalidad. Ya no diremos: «La historia es, por desgracia, inseparable del historiador»...[1]

No podemos evitar el recuerdo de aquella réplica de Gide: «¡Tanto peor! —repuso Menalco—. Yo prefiero decirme a mí mismo que lo que no es no podía ser». Ni los *por desgracia* ni los *tanto peor* son categorías filosóficas.

Apuntamos este dato, inscrito en la estructura del ser, sin sorpresa ni enojo. Tan sólo podemos hacer constar la situación en que le ponen al historiador las condiciones del conocimiento (estructura de la mente y naturaleza del objeto), y es debatiéndonos entre estas necesidades como tratamos de mostrar con qué condiciones y dentro de qué límites resulta accesible un conocimiento auténtico, esto es, verdadero, del pasado humano.

En este punto es donde me separo de Raymond Aron, cuya posición me parece aún demasiado polémica; el subtítulo de su tesis es bastante revelador: «Ensayo sobre los límites de la *objetividad* histórica» («¿Es posible una ciencia histórica universalmente válida? ¿En qué medida lo es?»).[2] El verdadero problema es el problema «kantiano» (¿En qué condiciones es posible el conocimiento histórico?) o, mejor dicho, el de la verdad de la historia, cuya objetividad no es el criterio supremo.

Se ha hecho clásica, y quizá siga siendo pedagógicamente útil, la contraposición entre esta toma de conciencia, que basta para definir lo que llamamos con orgullo el nuevo espíritu histórico, este principio fundamental, y las ilusiones de nuestros predecesores (positivistas). Soñaban ellos —no creo que sea calumniarlos el decirlo así— con alinear a la historia entre las que denominaban —el término es muy revelador— ciencias «exactas»: la física, la química, la biología..., ciencias de las que, por lo demás, se trazaban una imagen bastante simplista, tan elemental que llegaba a ser falsa (ya tendremos ocasión de volver sobre esto cuando hagamos precisiones en torno a la distinción, esencial pero que requiere ser matizada, entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu): deslumbrados y un tanto intimidados por los innegables

[1] L.-I. HALKIN, *Initiation à la critique historique* (1953), p. 86, citando a P. Valéry.

[2] ARON, *Introduction*, p. 10.

triunfos de estas ciencias, los teóricos positivistas trataron de definir las condiciones que habría de cumplir la historia para alcanzar también ella el honroso rango de ciencia positiva, de conocimiento «válido para todos», para llegar a la objetividad. Su ambición reconocida era promover «una ciencia exacta de las cosas del espíritu».

La frase es de Renan. Hay que releer *El porvenir de la ciencia* para medir todo el trágico aplomo con que los hombres de 1848 se dieron a seguir, encaminando con ellos a la cultura occidental entera, una senda que hoy día se ha visto que llevaba a un callejón sin salida. Si cuando evocamos a aquellos hombres que fueron nuestros maestros se advierte en nuestra voz algún dejo de amargura, ruego a mis jóvenes lectores que consideren qué gran cambio de dirección nos hemos visto obligados a efectuar para volver al buen camino.

Expresando su posición mediante una fórmula, con los mismos símbolos que en el capítulo anterior empleamos, pondríamos así:

$$h = P + p$$

Para ellos, la historia es el Pasado registrado objetivamente, más, por desgracia, una inevitable intervención del presente al que pertenece el historiador, algo así como la ecuación personal del observador en astronomía o como el astigmatismo del oftalmólogo; es decir, un dato parásito, una cantidad que habría que procurar fuese lo menor posible, hasta hacerla despreciable, tendente a cero.

Según esta concepción, parece como si el historiador, y ya antes de él el testigo cuyo documento utiliza, sólo pudiesen, con su aporte personal, dar alcance a la integridad de la verdad, objetiva, de la historia; y que, tanto si fuese positivo como si fuese negativo —lagunas, faltas de comprensión, errores en el segundo caso, consideraciones ociosas, florituras retóricas en el primero— este aporte sería siempre lamentable y debería eliminarse. Habría querido hacerse del historiador, y ya antes de sus informadores, un instrumento meramente pasivo, como un aparato registrador, que no tuviera otra cosa que hacer que reproducir su objeto, el pasado, con mecánica fidelidad... fotografiarlo, como se diría, creo yo, hacia 1900.

Y la imagen habría sido estupendamente engañadora, porque para estas fechas hemos aprendido ya a reconocer cuánto de personal, de construido, de profundamente informado por la activa intervención del operador podían tener estas imágenes, por más que se las obtuviera con unos medios tan objetivos como son unos lentes y una emulsión de bromuro de plata: desde el *Baudelaire* de Nadar hasta las *Images à la sauvette*, de Cartier-Bresson.

Hojeemos el manual perfecto del erudito positivista, nuestro viejo compañero el Langlois-Seignobos: en su sentir, la historia viene a ser como el conjunto de los «hechos» que se extraen de los documentos;

existe, latente pero ya real, en los documentos, desde antes de que intervenga el historiador con su trabajo. Sigamos la descripción de las operaciones técnicas que éste realiza: el historiador halla, en primer lugar, los documentos; procede acto seguido a su «compostura»: es el cometido de la crítica externa, «técnica del desbroce y de la ordenación adecuada» mediante la cual se limpia el buen grano, separándolo de la cascarilla y de la paja; la crítica interpretativa obtiene después el testimonio, cuyo valor pasa a determinarlo una severa «crítica interna negativa que analiza su sinceridad y exactitud» (¿pudo el testigo engañarse?, ¿quiso engañarnos...?); poco a poco se acumula en nuestras fichas el puro trigo candeal de los «hechos»: al historiador no le queda ya sino referirlos con exactitud y fidelidad, procurando eliminar todo subjetivismo y dejar que hablen únicamente los testimonios reconocidos como válidos.

En una palabra, que él no construye en modo alguno la historia, sino que la vuelve a encontrar: Collingwood, que no ahorra los sarcasmos contra semejante concepción del «conocimiento histórico prefabricado, cuya única tarea consistiría en engullir y expeler», llama a esto «la historia hecha con tijeras y engrudo», *scissors and paste*.[3] Ironía bien merecida, porque nada hay menos exacto que semejante análisis, que no da cuenta de los pasos auténticos de la mente del historiador.

Una metodología así desembocaba nada menos que en una degradación de la historia, a la que convertía en erudición y, de hecho, a esto es a lo que llevó a aquellos de sus teorizadores que se la tomaron en serio en la práctica: Ch.-V. Langlois, al final de su carrera, no se atrevía ya a componer la historia, sino que se contentaba con ofrecer a sus lectores un montaje de una serie de textos (¡qué ingenuidad!, como si la elección de los testimonios dados por válidos no fuese ya una temible intervención de la personalidad del autor, con sus orientaciones, sus prejuicios y sus límites): véase, por ejemplo, «El conocimiento de la naturaleza y del mundo según los escritos franceses para uso de los laicos» (1911, reedit. en 1927 como t. III de *La vida en Francia en la Edad Media desde el siglo* XII *hasta mediados del siglo* XIV).

Pero no, «no existe una *realidad histórica* que esté ya toda hecha antes de la ciencia y que tan sólo bastaría reproducir con fidelidad:[4] la historia es el resultado del esfuerzo, en un sentido creador, por el que el historiador, el sujeto cognoscente, establece esa relación entre el pasado que él evoca y el presente que es su presente. Aquí nos sentiremos tentados a recurrir de nuevo a una comparación con el idealismo, para el cual el conocimiento recibe su forma, hasta incluso su propia y total realidad, de la actividad de la mente. Por esta vez no me decido a hacerlo, pues soy perfectamente consciente de los peligros que trae consigo el abusar de tales referencias, ya que, insistiendo demasiado en

[3] *The idea of History*, p. 257; cf. p. 246.

[4] ARON, p. 120.

el aporte creador del historiador, vendría a describirse la elaboración de la historia como un juego gratuito, libre ejercicio de una imaginación fabuladora desplegado sobre un material heteróclito de textos, fechas, acciones y palabras, con la libertad propia del poeta que baraja sus rimas para componer un soneto...[5]

Ahora bien, semejante concepción, que da al traste con la seriedad de nuestra disciplina y con la validez de su verdad, nunca suplantaría de modo convincente a una descripción adecuada de la actividad auténtica del historiador, tal como la experimentamos en nuestro trabajo de cada día. Más vale, pues, renunciar a cualquier comparación por demasiado defectuosa y tratar de explicarnos sin rodeos metafóricos. Me atendré gustoso a la fórmula, sin pretensiones ni paradojas, que ha propuesto uno de nuestros colegas británicos, el profesor V. H. Galbraith, de Cambridge: *History, I suppose, is the Past, — so far as we know it,* «la historia es el pasado, en la medida en que podamos conocerlo».[6]

Sí, mucho mejor que el orgullo del filósofo idealista, tan ufano de construir (como él dice) lo real con los únicos recursos del pensamiento, mucho mejor que la concienzuda miopía del erudito positivista, contento de acumular «hechos» en su fichero, la modestia y la precisión lógica de esta fórmula me parecen resumir convenientemente lo esencial de nuestra experiencia de historiadores, experiencia que no podría ser descrita ni como el apacible trabajo del uno ni como la triunfante expansión del otro, pues es algo más arriesgado, en el sentido de una tragedia, de donde salimos jadeantes, humillados, siempre más bien vencidos; es algo similar a la lucha de Jacob con el ángel de Yahvé junto al vado de Yabboq: no estamos allí solos, sino que nos encontramos en Las tinieblas con un misterioso Otro (lo que llamaba yo anteriormente la realidad nouménica del pasado), realidad que sentimos a la vez como terriblemente presente y como rebelde a nuestro esfuerzo: tratamos de estrecharla y oprimirla, de forzarla a sometérsenos, y siempre, al fin, en parte al menos, se nos escabulle... La historia es un combate del espíritu, una aventura y, como todas las empresas humanas, nunca sabe más que de parciales éxitos, totalmente relativos, sin proporción con las miras y ambiciones de los comienzos; como de toda lucha trabada con los desconcertantes hondones del ser, el hombre sale de ella con un sentimiento agudizado de sus límites, su endeblez, su humildad.

Porque percibimos de sobra cuál es la tarea que tendríamos que ser capaces de emprender: a fuerza de medirnos contra esa realidad desconcertante acabamos por situarla lo suficiente como para saber qué es lo que necesitaríamos y lo que nos falta para poder conocerla de un modo auténtico y total; nuestra razón llega a concebir qué espíritu de-

[5] Cf. mi discusión con D. de Rougemont a propósito de su libro *L'amour et l'Occident*, en *Esprit*, septiembre de 1939, pp. 760-768.

[6] *Why we study History* (Historical Association publications, núm. 131, 1944). Pero separo la fórmula del contexto, a veces algo escéptico, en que la insertó su autor.

bería tener el historiador para ser capaz de tal conocimiento (en el sentido en que la geometría nos habla de un arco capaz de contener un ángulo determinado). El historiador debería saberlo todo, cuanto ha sido en realidad sentido, pensado, hecho por todos los hombres del pasado; abarcar esta complejidad inmensa, sin ignorar, quebrar ni alterar las relaciones internas, delicadas, múltiples, entrecruzadas, que ligan, en la realidad, esas manifestaciones de la actividad humana y cuyo conocimiento les confiere una inteligibilidad. Por limitada que sea nuestra experiencia de esa tupida malla de relaciones en la que las causas prolongan sus efectos y las consecuencias chocan y se recortan entre sí, se anudan, se combaten, en la que el más minúsculo «hecho» (ese encuentro del que dependerá acaso la orientación de todo mi futuro...) es el punto al que van a parar una serie de reacciones convergentes y encadenadas... Cualquier problema de historia, por limitado que sea, postula el conocimiento progresivo de toda la historia universal.

Citaré el ejemplo, ya clásico, que propuso Ch. Morazé: consideremos el advenimiento de Jules Ferry a la jefatura del gobierno francés.[7] Su historiador ha de pasar revista, evidentemente, a las circunstancias concretas de su acceso al poder, a las negociaciones que hasta él le fueron llevando y a la situación parlamentaria francesa en septiembre de 1880. ¿Parlamentaria? Digamos más en general y más profundamente la situación política y, por lo tanto, social, económica, etcétera. ¿Francesa? Imposible pasar por alto la coyuntura internacional: la encuesta va a ampliarse con nuevos registros. Pero, volvamos a Jules Ferry: ¿Quién es este hombre? Un temperamento, una psicología, la culminación, en 1880, de una historia personal ya larga (nuestro colega el psicoanalista insistirá en que se la prolongue hasta la etapa prenatal); mas, el hombre Ferry, ¿es sólo el producto de una evolución iniciada en el instante de su concepción? Jules Ferry es también Saint-Dié, la emigración alsaciana, los algodoneros de Mulhouse, el protestantismo francés, etc. (pues habríamos de remontarnos hasta los orígenes del cristianismo). Pero hay además otra pista: la burguesía industrial, el hundimiento de los precios agrícolas y toda una nueva serie de circunstancias que nos llevaría, pasando por el estudio de las estructuras agrarias de la campiña francesa, hasta las roturaciones de la prehistoria... Y todo esto no son sino unas encuestas que nuestra mente concibe como posible; pero sabido es que el hecho de que advirtamos la posibilidad de cada una depende en gran parte del azar; cabe postular la existencia de otras numerosas series causales además de las citadas.

Así en extensión como en comprensión, el problema que plantea el pasado humano manifiesta tener una estructura doble e indefinidamente compleja: podría trasponerse al objeto de la historia el tema pascaliano del doble infinito. No seguiré adelante una vez trazado este esbozo: basta con que el vértigo nos haya amagado.

[7] *Trois essais sur Histoire et Culture* (1948), pp. 1-10.

Si tal es el problema que implica este programa de la historia, ¿qué espíritu se podrá declarar capaz de abarcarlo? Respondemos: tal Espíritu existe, es el Señor nuestro Dios, YHWH, cuya Sabiduría increada «es, en efecto, en sí misma un Espíritu sutil, ágil, penetrante, claro, cierto, incoercible, sólido y seguro, «capaz» de todo, dominador de todo, que todo lo trasciende...».[8] Conviene que el filósofo se detenga a pronunciar con adoración el Nombre inefable, pues su meditación bastará para alejar de sí la tentación más peligrosa, que no ha cesado de amenazar a toda filosofía de la historia, el error fatal, el pecado de la desmesura, la ὕβρις. El historiador debe acordarse a tiempo de que él no es sino un hombre y de que dice bien con los mortales el pensar como mortales: θνητὰ φρονεῖν.

Acabo de expresarme como cristiano, pero la fórmula de Eurípides muestra que esta verdad tiene un valor absoluto. La referencia al pensamiento cristiano es obligada para todo occidental; atestígualo Aron, que se ve constreñido a escribir: «Solamente Dios podría sopesar el valor de todos los actos y poner en su sitio los episodios contradictorios (?), unificar el carácter y la conducta. Con la teología debe desaparecer la noción de esta verdad absoluta»...[9] De hecho, no desaparece, ya que siempre puede concebírsela como posible, y el teólogo, sea cristiano o pagano, o, mejor dicho, el filósofo, la proclama inaccesible a la condición humana.

El primer principio de conducta práctica que formularemos para dirigir a nuestro discípulo será (si se nos permite hablar en términos familiares) el siguiente: Tú no eres Dios; no te olvides de que eres tan sólo un hombre. Este aviso no ha de interpretarse como un reconocimiento de impotencia, como una invitación a la renuncia y a la desesperanza (santo Tomás, que exalta la virtud de la magnanimidad [*magnanimitas*], nos pone en guardia contra esta astucia del pecado: no habría aquí más que una sutil forma del orgullo): el filósofo debe alegrarse de haber dado alguna precisión, sea cual fuere a la verdad acerca del ser; en nuestro caso, a la verdad acerca del ser del historiador.

Sí, hijo mío, tú eres tan sólo un hombre, y esto no es razón para renunciar a hacer tu oficio, a llevar a cabo tu tarea de hombre-historiador, humilde, difícil, pero seguramente, dentro de sus limitaciones, fecunda.

Nuestra filosofía también es humana y no puede avanzar más que paso a paso. Esta fecundidad, real pero limitada, la fundaremos a su debido tiempo; por ahora bastaba con dejar bien sentado este primer punto: que hay una desproporción básica entre el objeto al que se aplica la historia, esa realidad histórica noumenal que sólo Dios abarca, y los medios limitados de que dispone esta disciplina, a saber, los men-

[8] *Sap.* VII, 22-23.

[9] *Introduction...*, p. 71.

guados esfuerzos de la mente humana, con sus métodos y sus instrumentos. Recuerdo haber contemplado en cierta ocasión desde lo alto de unas rocas los esfuerzos que hacía un pescador en un lago de montaña; yo distinguía, brillantes en el agua transparente, las hermosas truchas que él codiciaba desde la orilla y que evolucionaban lejos de su sedal demasiado corto... Así le sucede a menudo al historiador: sus limitados medios no le permiten barrer con sus redes toda la extensión del lago del pretérito; la historia seguirá siendo *the Past so far as...*, es decir, lo que él pueda coger con sus aparejos. No es que sea nada, como después veremos; pero no es todo, y, lo que más importa, no es lo mismo: la historia es lo que del pasado consigue aprehender el historiador, pero, al pasar a través de sus medios de conocimiento, su contenido ha quedado tan reelaborado, tan «rehecho», que aparece enteramente nuevo, convertido, ontológicamente, en otra cosa distinta de la que fue. Mas ya va siendo hora de que pasemos a estudiar esta trasmutación.

Para descubrir lo que llegará a ser la historia es preciso que dejemos de meditar sobre su objeto, ese indeterminado, ese ἄπειρον y partiendo del historiador, sigamos los pasos de éste por el camino que le conducirá hasta el conocimiento: la historia será lo que él consiga elaborar.

Abramos nuestro Langlois-Seignobos: Libro I, cap. 1, línea primera: «La historia se hace con documentos», fórmula que aparece otra vez en la conclusión: «La historia no es más que la utilización de documentos».[10] Bien; comprendido. Pero, en buena lógica, no es el documento lo que constituye el punto de partida: el historiador no es un simple obrero dedicado a transformar una materia prima, ni el método histórico es una máquina en la que se introduzca como por embudo la documentación en bruto y se saque luego una delicada trama continua de conocimiento. Nuestro trabajo supone una actividad original, producto de una iniciativa: la historia es la respuesta (elaborada evidentemente a base de documentos, en seguida trataremos de este punto) a una pregunta que le hacen al misterioso pretérito la curiosidad, la inquietud, algunos dirán la angustia existencial, y, de todos modos, la inteligencia, la mente del historiador. El pasado se le presenta, al comienzo, como un vago fantasma, sin forma ni consistencia; para asirlo ha de irlo encerrando primero en una red de preguntas sin escapatoria posible, que le fuercen a declararse; mientras no le ataquemos de esta manera seguirá velado y silencioso. Lógicamente, el proceso de elaboración de la historia empieza a ponerse en marcha no porque existan documentos, sino por el paso originario que es la «cuestión planteada», implícita en la elección, la delimitación y la concepción del tema.

En la práctica puede suceder que una investigación histórica se

[10] *Introduction aux études historiques*, pp. 1, 275.

ponga en movimiento por el fortuito hallazgo de algún documento; la cabra ramonea el arbusto al que se le ata (¡a cuántos colegas, interrogados sobre sus trabajos, les he oído dar esta razón!): la proximidad de determinado archivo, los recursos de tal o cual biblioteca, el descubrimiento, al azar de unas excavaciones, de un monumento desconocido (caso frecuente en historia de la Antigüedad, donde los documentos son raros y todo material nuevo es acogido con alborozo) pueden parecer origen de tales trabajos; pero esto en nada cambia la prioridad lógica de la «pregunta» que el historiador les hará a esos documentos.

El análisis en apariencia superficial de Langlois y Seignobos se explica, seamos justos, por la estrecha concepción que durante largo tiempo se tuvo de la historia y en cuyas estrecheces, aunque ellos la concibieran de algún otro modo, seguían aprisionados. Se la limitaba, prácticamente, a lo que se dio en llamar la historia general, al estudio de los «grandes» acontecimientos históricos; es decir, ante todo, las guerras, las negociaciones diplomáticas que las habían preparado o terminado y después las vicisitudes de la política interior estudiada en sus capitostes: el rey, sus ministros, la corte, o bien los dirigentes del tejemaneje gubernamental, las asambleas y su vida parlamentaria. Si se añaden a esto unas cuantas catástrofes naturales, como alguna epidemia de peste, es poco más o menos todo lo que Tucídides, por ejemplo, consideró útil referirnos sobre la Grecia de su tiempo, y durante siglos los historiadores se contentaron con un programa parecido; a lo sumo, desde Voltaire, añadían a su relato, en forma de apéndice y como fuera del cuerpo de la obra, un cuadro del estado de las letras, las ciencias y las artes. En estas condiciones, el programa estaba ya todo trazado, las preguntas habían sido puestas previamente y la concepción del tema se reducía a la elección de un período. Hoy ha triunfado una concepción de la historia por completo diferente, «a la vez amplificada y orientada hacia lo profundo».

La expresión que acabo de citar es de Marc Bloch[11] en justicia, hay que poner de relieve lo mucho que el equipo Lucien Febvre-Marc Bloch ha contribuido en Francia a derribar el viejo ídolo de la historia política y de acontecimientos, la «historia historizante». Pero la reacción ha sido muy general y no patrimonio de una escuela; ya lord Acton daba como consigna a sus estudiantes: «Estudiad problemas y no períodos», y todo a lo largo del siglo XIX va progresando la historia de la civilización, *Kulturgeschichte*, que se opone a su vieja rival la «historia de batallas».

La historia política viene a quedar casi sofocada bajo el cúmulo de investigaciones concernientes a las historias «especiales», historia económica y social, historia de las ideas, de las mentalidades, de las *Weltanschauungen*, historia de las ciencias, de la filosofía, de la religión, del

[11] *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, p. XVII.

arte, y esto hasta el punto de que quizás haya llegado a hacerse necesaria una reacción, al menos en el plano pedagógico: de tanto buscar comprensiones y honduras, la cultura histórica corre el riesgo de salirse de las realidades concretas para disolverse en vaporosas abstracciones. Recordemos sin cesar a los jóvenes estudiosos que la historia de la civilización (y cada una de sus historias especiales) ha de proyectarse sobre una rígida cuadrícula de nombres, fechas, acontecimientos precisos, y que los hechos políticos, de ordinario los mejor documentados, constituyen la sólida trama de tal cañamazo.

En tales condiciones, al abordar el estudio de una época o de un ambiente determinados, el historiador no ve que se le imponga, o, si se prefiere así, no tiene a su disposición un programa de búsquedas fijado *a priori* y que, en cierto modo, sirva para todo. Este programa le corresponde a él establecerlo, y, por consiguiente, también todo el ulterior desarrollo de sus investigaciones y el conocimiento mismo al que llegue quedarán orientados y predeterminados por las preguntas que se le hagan.

Digo «preguntas» por abreviar; pero, cuando el entendimiento elabora una pregunta, formula en seguida una o varias respuestas posibles: una pregunta precisa (y sólo las de este carácter son útiles en historia) se presenta bajo el aspecto de una hipótesis por verificar: «¿No será lo cierto que...?» Sin duda, mientras se lleva a cabo la verificación, la hipótesis volverá la mayoría de las veces a ser puesta, corregida y transformada hasta hacerse difícilmente reconocible, pero esto no quita que en el punto de partida haya habido un esfuerzo creador del historiador, que ha comenzado elaborando una imagen provisional del pasado.

Cuidémonos de exorcizar de nuevo al peligroso fantasma del idealismo; limitemos lo que de «construcción» autónoma implica esa elaboración del cuestionario y de las hipótesis anejas al mismo: sin hablar del hecho de que la validez de la hipótesis sigue dependiendo del proceso verificatorio de su conveniencia con respecto a los datos documentales, es bien evidente que el conocimiento histórico no parte de cero: es por analogía con una situación humana ya conocida como formulamos esta imagen hipotética del pasado que tratamos de conocer, y la parte de la trasposición es aquí bastante débil, porque en los más de los casos (exceptuando el de una civilización recién descubierta y en absoluto extraña; pero, entonces, ¿qué se podría saber de ella?), el historiador sabe ya poco más o menos qué preguntas puede en verdad hacer, cuáles son los sentimientos, ideas, reacciones, logros técnicos que pueden atribuirse a los hombres de una época y de un ambiente dados.

Sus hipótesis iniciales tendrán tanto mayor probabilidad de resultar fecundas cuanto menos extrapoladas sean.

Llegados aquí, es preciso que introduzcamos la noción de progreso dentro de un desarrollo homogéneo de la investigación: cuando la ciencia histórica aborda el estudio de un nuevo campo, le es casi imposible evitar la fea falta de los anacronismos. Todavía no se sabe qué preguntas son las que conviene hacer; la mente no dispone aún de instrumentos de análisis suficientemente precisos para componer un cuestionario adecuado.

Por eso no sería yo quien arrojara la primera piedra, por ejemplo, a Michelet por haber hecho de Abelardo un librepensador, un apóstol de la razón contra los «oscurantistas escolásticos». Las categorías heredadas de la *Aufklärung* no le proporcionaban a nuestro liberal romántico el instrumental necesario para comprender el pensamiento cristiano del siglo XII. Si hoy podemos conseguirlo algo mejor es gracias a los progresos realizados, gracias a los esfuerzos hechos sin solución de continuidad desde Michelet mismo hasta Etienne Gilson.

Añádase que el conocimiento de un objeto histórico puede ser peligrosamente deformado o empobrecido por la mala orientación con que se le aborde desde el comienzo.

Un ejemplo de cuestión mal planteada: Se discutió durante toda una generación si san Agustín, el año 386, en Milán, se había convertido al neoplatonismo *o* al cristianismo. Ahora bien, P. Courcelle nos ha hecho comprender ahora que en aquella época el neoplatonismo era la filosofía oficial del ambiente intelectual cristiano de Milán, empezando por su obispo, san Ambrosio.[12]

Ejemplo de empobrecimiento: Tengo a la vista las dos historias que se han publicado de la pequeña ciudad de Gap;[13] apenas se ocupan más que de la Edad Media, y aun dentro de este período se reducen a una serie de monografías sobre los obispos sucesivos, de los que describen casi exclusivamente los embrollos de orden político que les opusieron ya al municipio, ya a su señor, el conde de Forcalquier, luego al delfín... Nada dicen sobre los habitantes de este pequeño núcleo humano, sobre sus actividades económicas, su estructura social, la evolución de las unas y de la otra... (Yo vislumbro no obstante aquí lo que J. Schneider ha sabido analizar con tanto acierto en Metz:[14] una burguesía que, enriquecida, se transforma en nobleza terrateniente.) Nada sobre la vida espiritual: y, sin embargo, la crisis de la Reforma fue aquí extremadamente grave, lo mismo que en todo el Delfinado (Gap es la patria de Farel, uno de los principales reformadores); pero de aquella crisis sólo se muestran los efectos políticos, las guerras de religión. Acerca de los

[12] Véanse especialmente sus *Recherches sur les Confessions de saint Agustin* (1950).

[13] TH. GAUTIER, *Histoire de la ville de Gap et du Gapençais* (1842, publ. por P.-P. Guillaume, Gap. 1909); J. ROMAN, *Histoire de la ville de Gap* (1892).

[14] *La ville de Metz aux XIII^e et XIV^e siècles* (Nancy, 1950).

orígenes, unas cuantas fruslerías... Y, sin embargo, podía haberse explotado, como lo ha hecho A. Déléage [15] para la Borgoña, de una manera sistemática, el material toponímico que representan los «en dicho lugar» que figuran, tanto actualmente como en los censos medievales, lo cual permitiría, mediante el análisis etimológico, reconstituir las etapas sucesivas de la ocupación del suelo y, por lo tanto, las del poblamiento, remontándose hasta los roturadores que precedieron a los celtas. Estudiando las leyendas hagiográficas y analizando la repartición de los santos titulares de las diversas iglesias de la región se podrían haber reconstituido las etapas de su cristianización al final de la Edad Antigua y comienzos de la Edad Media.[16]

No voy a proseguir aquí el análisis de estas posibilidades, que, por lo demás, son un sinfín, porque, hay que recalcarlo, cada época, cada ambiente humano, cada objeto histórico suscita siempre múltiples problemas; es, lógicamente, susceptible de prestarse a infinidad de preguntas. El conocimiento que de los mismos adquiera el historiador dependerá evidentemente de que decida profundizar sobre unos u otros, y esta elección estará a su vez en función directa de su personalidad, de la orientación de sus ideas, del nivel de su cultura y, en fin, de la filosofía general de la que extraiga sus categorías mentales y sus principios discriminatorios y judicativos.

Tomemos un fenómeno histórico bien determinado: el monaquismo cristiano y sus orígenes en el Egipto del siglo IV. Se le podrá estudiar desde el punto de vista de la historia del cristianismo, en cuanto que es un episodio de ella, un aspecto de su desarrollo general; se le podrá estudiar también desde el punto de vista comparativo de la historia de las religiones, como una de las manifestaciones del ideal de recogimiento, de ascesis y de contemplación que ha tomado tantas otras formas en la humanidad (brahmanismo, jainismo, budismo, taoísmo, y hasta, según parece, en las civilizaciones precolombinas). Se podrá ver su aspecto social, la huida al desierto, la «anachóresis» (literalmente, el «echarse al monte»), fenómeno muy extendido en el Egipto grecorromano (criminales, deudores y, sobre todo, contribuyentes insolventes, asociales de toda laya y no sólo religiosos). Se podrá ver asimismo su función económica: los cenobitas de san Pacomio, que salían a millares de sus conventos para recoger la cosecha en el valle del Nilo y ganarse así en pocos días su parvo sustento de todo el año, venían a ser como una reserva de mano de obra, un *Lumpenproletariat*, el equivalente de esos jornaleros que se contratan para una campaña en California, descritos por Steinbeck en *Las uvas de la ira*...

Cada uno de estos puntos de vista es legítimo en sí, y tal vez fecundo; cada uno capta en parte, o en un aspecto, la realidad del pasado.

[15] *La vie rurale en Bourgogne jusqu'au début du XI^e siècle* (Mâcon, 1941).

[16] Como lo ha intentado, aunque sin seguir un método bastante riguroso, G. DE MANTEYER en *Les origines chrétiennes de la II^e Narbonnaise* (Gap, 1924).

Dejemos para más tarde el examen del cordón umbilical que les hace depender de la personalidad de su historiador, y el considerar las consecuencias que del adoptar uno u otro se seguirán para la validez del conocimiento. Preocupados por ir bosquejando nuestro tratado de las virtudes del historiador, contentémonos con insistir por ahora en que la riqueza del conocimiento histórico dependerá directamente de la habilidad, de la ingeniosidad con la que se planteen estas cuestiones iniciales que condicionarán la orientación global de todo el trabajo ulterior.

Gran historiador será aquél que, dentro de su sistema de pensamiento (pues, por amplia que sea su cultura y, como suele decirse, su abertura de espíritu, todo hombre, por lo mismo que adopta una forma, acepta unas limitaciones), sepa plantear el problema histórico del modo más rico, más fecundo, acertando a ver qué preguntas interesa hacerle a ese pasado. El valor de la historia, y por tal entiendo tanto su interés humano como su validez, se halla, en consecuencia, estrechamente subordinado al genio del historiador —pues, según decía Pascal, «cuanto más ingenio se tiene, más numerosos se encuentra que son los hombres originales—, y más los tesoros por recuperar en el pasado del hombre.

Ved el cuadro, singularmente enriquecido, que el genio (tanto como la riqueza de información) del gran Rostovzev nos ha procurado de la civilización helenística:[17] ésta nos parece ahora la admirable madurez de la civilización antigua —«largo verano bajo el inmóvil sol de mediodía»— en vez de representar su decadencia como lo quería un cierto purismo humanista, centrado en exceso en la noción de un siglo de oro, o como lo pretendía una historia romántica, única y exclusivamente sensible a los valores de la originalidad, la creación, el brote inicial (lo que la llevaba a interesarse con preferencia por los arcaísmos y por la «juventud» de un arte, de un pensamiento, de una civilización).

[17] *The social and economic history of the Hellenistic world*, 3 vols. (Oxford, 1942).

3 | La historia se hace con documentos

Una vez planteada la cuestión, es preciso hallarle una respuesta, y aquí es donde interviene la noción de documento: el historiador no es un nigromante al que nos podamos imaginar evocando las sombras del pretérito mediante recursos mágicos. El pasado no nos es asequible directamente, sino sólo a través de los vestigios inteligibles para nosotros, que ha dejado tras de sí, *en la medida en que* esos vestigios han subsistido, en que nosotros los hemos encontrado y en que somos capaces de interpretarlos (más que nunca hay que insistir ahora en el *so far as*...). Topamos aquí con la primera y la más pesada de las servidumbres técnicas que pesan sobre la elaboración de la historia.

Los filósofos no lo han subrayado bastante, acaso porque nuestra filosofía crítica nació, con Dilthey, en el período de euforia en que la ciencia histórica, embriagada de triunfos, tendía a olvidar sus limitaciones. Importa, con todo, detenerse a pensarlo, porque...

Tenemos aquí una de las causas principales de la distinción real que ya hemos señalado entre el devenir (nouménico) de la humanidad y nuestra historia. Yo recordaría a este propósito la infortunada queja que Spengler eleva en cierto momento contra Ranke.[1] Este, como buen técnico, escribió en el prefacio de su *Historia universal*: «La historia comienza allí donde los monumentos empiezan a ser inteligibles, allí donde se nos ofrecen datos escritos dignos de confianza». Inmediatamente de haber citado esta frase, estalla Spengler en invectivas: «¿Es que la vida no es un hecho más que cuando los libros hablan de ella?» Nada cuesta hacer ver que, sin duda, *han debido de* existir acontecimientos importantes en grado sumo de los que, a falta de documentos, nunca sabremos ni una palabra. Pues bien, esto le da pie a Spengler para verter su ironía sobre los viejos sabios miopes, incapaces de vislumbrar nada que rebase los límites de sus fichas, y para blandir triunfalmente la fórmula de E. Meyer: «Histórico es todo aquello que ejerce o ha ejercido influencia...» ¡Sofisma! (este seudoprofeta, este maestro en tenebrosos errores que es Spengler, no se para ante un sofisma más o menos), sofisma que estriba en el equívoco ya apuntado: sí, la historia es «lo que ha ejercido influencia», ese pasado que fue vivido realmente por unos hombres de carne y hueso sobre esta tierra concreta, pero en cuanto que nosotros lo conocemos; ¡y no podemos conocerlo más que si nos ha legado documentos! Ahora bien, como la existencia y la conservación de documentos son debidos a la actuación de un conjunto de fuerzas

[1] *Der Untergang des Abendlandes*, II, cap. 1, § 11, trad. esp. de M. G.ª Morente, ed. Espasa-Calpe, 10.ª edic., t. II, p. 62.

que no han sido ordenadas con miras a las exigencias de un eventual historiador (y esto es lo que simboliza la irracional palabra «azar»), síguese de ello que nunca sabremos de tal pasado todo lo que fue, ni siquiera todo lo que nosotros somos capaces de desear saber acerca de él. Admirarse e irritarse ante esta limitación es tan absurdo como emprenderla contra el automóvil que se detiene por falta de gasolina: la historia se hace con documentos, lo mismo que el motor de explosión funciona con carburantes.

Muchos de los problemas que podría plantear el historiador entre las preguntas que efectivamente le hace al pasado habrán de quedar sin solución ni respuesta por falta de una documentación adecuada.

No son las cuestiones más interesantes las más documentadas: estudiando, por ejemplo, la Palestina del siglo I, tenemos más datos sobre la vida sentimental del rey Herodes que sobre la fecha del nacimiento de Cristo, y sobre el *ius gladii* del procurador de Judea más que sobre las ideas religiosas de Poncio Pilato.

Hasta cuando se establece una connivencia entre los héroes del pasado y sus historiadores venideros (cuando Darío o Sapor hacen esculpir sus relieves, funerarios o triunfales, en las rocas de Naks-i-Rustum, cuando los estados modernos organizan y mantienen sus archivos), la armonía preestablecida es imperfecta: no siempre nos han informado sobre lo que de ellos querríamos saber.

Los documentos conservados no siempre son (la experiencia sugiere casi escribir «nunca son») los que nosotros desearíamos o lo que haría falta que fuesen. O no los hay en absoluto, o no hay bastantes: tal es el caso común en historia antigua, donde hemos de trabajar la mayoría de las veces a base de fuentes literarias, siempre demasiado compendiosas o que resultan secundarias o terciarias (pues Tito Livio, por ejemplo, no elaboró su historia a partir de los documentos originales, sino que se contentó con rehacer lo que halló referido por sus predecesores, por Polibio o por Valerio Antias); las escasas fuentes de primera mano que poseemos están representadas por los documentos arqueológicos, las inscripciones, los papiros descubiertos al azar en las excavaciones, o sea, en virtud de una selección impuesta por las circunstancias.

Hasta los recientes descubrimientos de Dura-Europos y del desierto de Judá, apenas poseíamos manuscritos antiguos fuera de los papiros egipcios: esta ciega selección, debida a la sequedad del clima, deformaba nuestro conocimiento del mundo helenístico o romano, puesto que Egipto era un país muy diferente de las demás regiones, en las que nada ocurría exactamente igual, y tampoco fue el país en que acontecieron los hechos más importantes (piénsese en la posición tan excéntrica que ocupó durante largo tiempo Egipto en la historia del cristianismo).

Diríase que un genio maligno interviene con frecuencia para privarnos, como por placer, de las noticias que buscamos: ¡cuántas veces aparece desgarrado un papiro precisamente en la línea en que empezaba a

hacerse interesante! O también: ved a J. Carcopino esforzándose por determinar con exactitud la fecha de la muerte de Atalo III de Pérgamo[2] (realmente importante para valorar los méritos respectivos de los dos Gracos en aquel año 133 a. de J.C.): Carcopino ha encontrado, sí, dos inscripciones pertinentes; pero, he aquí que una de ellas utiliza un calendario local que no acertamos hoy a traducir, y la otra, que se sirve del calendario romano, ¡está, por desgracia, rota en el sitio preciso, donde se lee tan sólo: *el ...mo día del mes de ...embre*!

Por el contrario, puede ocurrir que haya demasiados documentos: es lo normal en historia contemporánea, donde el investigador sucumbe bajo el peso de la documentación conservada hasta con excesivo esmero. En consecuencia, los problemas realmente interesantes resultan inabordables, porque supondrían unos escrutinios previos prácticamente infinitos, o, al menos, desproporcionados a los fines que se pretenden. Hay que limitarse a monografías selectas, o bien condenar a equipos enteros de investigadores (mas ¿qué sociedad nos los proporcionará?) a una labor ardua e ingrata.

Se estudiará, por ejemplo, el Terror en el Norte y en el Pas-de-Calais, el federalismo en Haute-Garonne, la venta de los bienes de los emigrados en el distrito de Ruán, la conscripción en Charente, las subsistencias en Yonne y particularmente en el distrito de Auxerre...[3]

Uno de los temas más atrayentes que ofrece la historia de la Revolución francesa es el de la notable innovación que fueron las Escuelas centrales (en la de Grenoble se formó Stendhal). Uno de mis antiguos discípulos ha escrito una excelente monografía sobre la de Lyon; el interés de sus hallazgos le orientaba de la manera más evidente hacia el tema de conjunto; pero han existido un centenar de Escuelas centrales y alrededor de cincuenta han sido estudiadas ya de modo más o menos satisfactorio; para conocer cada una de las restantes había que contar, en vista de las condiciones que nuestra sociedad le impone al investigador, con un año siquiera de trabajo. ¿Merecía la importancia del tema que se le consagrara toda la vida de un investigador?

Y hasta aquí he venido poniendo ejemplos en los que lo pertinente de la documentación era fácil de discernir, lo cual simplificaba la búsqueda; pero, cuando se trate de un problema más intrincado, la respuesta habrá de darse atendiendo a la convergencia de mil indicios dispersos. ¿Quién guiará al explorador dentro de ese dédalo?

Cabe presentar estas constataciones factuales en una forma lógica más rígida: Evocábamos páginas atrás, siguiendo el ejemplo de Ch. Morazé, el doble infinito que, al analizarla, se percibe en la estructura del objeto histórico. Síguense de aquí algunas consecuencias para el problema de la heurística: sí, el historiador quisiera y debería saberlo todo. Todo, los hechos más concretos (el análisis llega en seguida a una

[2] *Autour des Gracques, études critiques* (1928), pp. 37-38.

[3] Véanse las monografías de L. Jacob, M. Albert, M. Bouloiseau, G. Vallée y C. Porée.

extremada exigencia: la solución de un problema depende, en última instancia, de la fecha, por ejemplo, en que tal individuo tomó una decisión, en que tuvo lugar una gestión determinada, fecha que habría de fijarse del modo más preciso —el mes, el día y aun casi la hora—: la probabilidad de que semejantes precisiones fuesen anotadas correctamente por los testigos o aparezcan, sea como fuere, en los testimonios conservados tiende rapidísimamente a cero). Todo, la red infinitamente complicada de las causas y de los efectos que convergen sobre el punto exacto del pasado humano que desearíamos conocer: ¿quién pretenderá agotar en esto el inmenso acervo documental que una investigación realmente profunda requeriría?

Hemos puesto así de relieve uno de los límites más rígidos y estrechos entre los que se halla encerrado el conocimiento histórico: su posibilidad, su exactitud, su interés, su valor están determinados (con anterioridad a toda encuesta) por el hecho brutal, enteramente externo, de la existencia o ausencia de una documentación conservada que tenga relación con cada una de las cuestiones que el investigador se proponga abordar.

Y no es esto todo: dado que los documentos existan, hay que conseguir aún dominarlos. Aquí intervendrá de nuevo la personalidad del historiador, con sus cualidades, su formación técnica, su ingenio, su cultura.

Retoquemos, para completarlo, el esbozo que acabamos de hacer: el gran historiador no será solamente aquel que sepa plantear mejor los problemas (pues hay espíritus quiméricos, muy imaginativos, que son hábiles en suscitar cuestiones insolubles, lo cual es perder el tiempo), sino aquel que, a la vez, sepa elaborar mejor un programa práctico de investigaciones que permitan encontrar, hacer surgir el mayor número de documentos que sean también los más seguros y los más reveladores.

Porque esta caza del documento, o, para emplear el término consagrado, la heurística, es todo un arte.

Nuestros predecesores se hicieron a menudo de esta fase una idea demasiado simplista. Así, Langlois-Seignobos dice: «La cantidad de documentos existentes, si no ya de documentos conocidos, es una cantidad dada; el tiempo, pese a todas las precauciones que se tomen, la va disminuyendo sin cesar; aumentar no aumentará nunca [...por donde se ve que ¡ninguno de nuestros dos autores era arqueólogo!]. El historiador dispone de una cantidad de documentos limitada, etcétera».[4] O lo que decía aún al final de su vida Seignobos mismo: «Exceptuados los hallazgos casuales de objetos y las gestiones cerca de los detentadores de documentos de familia o de los coleccionistas particulares, «la heurística» se reduce de hecho al uso de bibliografías».[5]

Las cosas son, en realidad, bastante más complicadas: un determi-

[4] *Introduction aux études historiques*, p. 275.

[5] *Lettre à F. Lot* (1941), *Revue historique*, t. CCX (1953), p. 5.

nado almacenamiento de documentos representa un cúmulo inagotable de datos, pues hay un número infinito de cuestiones diferentes a las que, bien interrogados, estos documentos son capaces de responder: la originalidad del historiador consistirá en muchas ocasiones en descubrir la manera de dar tal sesgo a un grupo de documentos, considerados ya acaso como suficientemente explotados, que puedan incorporarse al expediente de una cuestión nueva.

Se trillaron en todos los sentidos las *Consolationes* de Juan Casiano, que se presentan como un reportaje sobre los Padres del desierto, a fin de obtener de ellas datos acerca del monaquismo egipcio, y se llegaba no sin disgusto a la conclusión de que su testimonio era poco seguro. Un día, un historiador inglés, el reverendo Owen Chadwick[6] advirtió que este relato era ante todo una fuente directa para conocer el ambiente teológico y espiritual de los monasterios provenzales en los años 425-430, en los que y para los que Casiano formuló *sus* enseñanzas poniéndolas en boca de sus maestros egipcios, lo mismo que Platón puso las suyas en labios de Sócrates.

Hay en la biblioteca de la Escuela normal de París un ejemplar de Herodoto que un antiguo alumno plagó de notas relativas a la posición religiosa del autor, de Herodoto mismo (sobre su manera de concebir las envidias de los dioses, etcétera). Recuerdo haber visto este ejemplar en manos de mi colega, el llorado Ch. Lecoeur, a quien la cosa le divertía grandemente, pues para él, sociólogo, lo interesante del testimonio de Herodoto eran los rasgos de psicología colectiva, las costumbres más o menos arcaicas, los hechos propios de la mentalidad «prelógica» que relataba el historiador, y no lo que éste pensara de ellos.

La selección de los documentos utilizables para tal o cual cuestión planteada no es, pues, una operación puramente mecánica, y el talento del investigador encuentra aquí ocasión de ejercitarse. Para empezar, la heurística es un «arte» en el sentido antiguo del vocablo (τέχνη, *ars*), arte que implica unas reglas, unos instrumentos de trabajo y unas actitudes tradicionales. Uno no puede improvisarse como historiador (los trabajos de tantos aficionados, en que tanto sincero esfuerzo se malgasta, lo atestiguan): es necesario aprender a conocer la existencia, la naturaleza, las condiciones de utilización de las diversas categorías de fuentes históricas. Sería vano querer trazar aquí las líneas principales de tal iniciación técnica, pues la ciencia histórica ha tenido que ir adaptando su método de investigación a las condiciones extremadamente diversas de los períodos y de los aspectos del pasado que son el objeto de su estudio. No utilizarán documentos de la misma clase ni, por consiguiente, unos mismos repertorios ni unos mismos métodos de investigación los historiadores del Egipto faraónico, los de la filosofía griega, los de la sociedad feudal, los del arte barroco o los de la economía

[6] *John Cassian, a study in primitive monasticism* (Cambridge, 1950), y cf. mi recensión en *L'Antiquité classique*, 1952, pp. 240-243.

capitalista. Y baste con esta indicación de una necesidad que es evidente.

A la investigación de las fuentes se asocia de manera muy íntima la exploración de la «bibliografía» sobre el tema. Al emprender un trabajo histórico es preciso en primer lugar leer cuanto se haya escrito sobre el mismo tema, sobre los temas afines y, en general, acerca de todo ese campo. Primeramente, para ahorrarse un trabajo inútil (¡qué de aficionados se imaginan, por ignorancia, que van a descubrir América!); después, y principalmente, para orientar la heurística, aprendiendo de nuestros predecesores en qué tipo de fuentes tendremos probabilidad de encontrar algo. Utilización que requiere tacto, pues si se deja influir demasiado por la tradición establecida, el principiante corre peligro de ver el pasado a través de los lentes de otro, perdiendo el sentido de la indagación original y fecunda que él mismo habría podido hacer por su cuenta...

La heurística es también un arte en el sentido moderno de la palabra, ya que, por perfectos que sean, en ciertos sectores, los instrumentos de trabajo que tenemos a nuestra disposición, como sus compiladores no pudieron tener presentes, ni siquiera concebir como posibles, todas las preguntas que nosotros hagamos a los documentos, no son aquellos quienes nos proporcionan los medios de descubrir éstos. A menudo, la existencia de la documentación no se revela hasta el día en que un historiador, interesándose el primero por *tal* problema concreto, la reclama, la busca, la hace surgir mediante ingeniosos procedimientos ideados para ese fin.

Uno de mis colaboradores, el abate J. Sainsaulieu, emprendió un estudio de gran aliento acerca del eremitismo en Francia, por haber descubierto simultáneamente el interés y la existencia de este tema que, hasta entonces, se les había pasado por alto a los historiadores. Los inventarios de los archivos públicos, por bien hechos que estuvieran, habían olvidado el prever un apartado con el título *Eremitas* en sus índices, y los archiveros consultados respondían invariablemente: fenómeno desconocido; o, si no, exótico, arcaico, accidental... J. Sainsaulieu se vio obligado, por consiguiente, a elaborar una «guía de la investigación», verdadero *methodus ad eremitas inveniendos*: *a*) a partir de la toponimia: buscar, con ayuda de los diccionarios topográficos, los mapas antiguos a gran escala (Cassini, etcétera), los sitios denominados «Ermita» (capillas, granjas, cabañas, «monte de los ermitaños», «fuente del fraile»...; *b*) interpretar *in situ* los restos arqueológicos: los eremitorios transformados en capillas o en albergues son reconocibles por su ventanuco gótico orientado hacia el altar...; *c*) en los archivos, los documentos básicos, del siglo XVI al XIX, son las actas de defunción registradas en los libros parroquiales y seguidas, por lo común en el mismo año, de la relación de la toma de hábito o la instalación del sucesor, et-

cétera.[7] Resultado: en tres años, más de cinco mil ermitaños o ermitas localizados en el espacio y en el tiempo.

Pero la ingeniosidad del historiador no se manifiesta solamente en el arte de descubrir los documentos: no basta con saber cómo o dónde encontrarlos, sino que es preciso también, y sobre todo, saber *qué* documentos se han de buscar. Aquí es necesario reflexionar sobre la noción misma de documento, de fuente histórica, de los que la teoría clásica no da una definición suficientemente comprensiva. En tanto la búsqueda se limite a los dominios elementalísimos de lo que llamamos la «historia de acontecimientos», será bastante fácil determinar cuál sea la documentación pertinente. La noción se hace mucho más compleja y sobre todo mucho más difusa cuando más allá de la verificación material de la realidad de un «hecho» concreto (es decir, de una manifestación externa de la actividad humana) se trata de averiguar todos sus aledaños y sus finalidades, sus causas, sus efectos, su significación, su valor (para los actores, los contemporáneos... y nosotros).

Volvamos a nuestra encuesta sobre el eremitismo: Mientras se trate simplemente de averiguar la existencia de un ermitaño o de un penitente en determinada época o en determinado lugar, lo pertinente o no de un documento es fácil de reconocer: ¿Lleva fecha? ¿Indicación de sitio? ¿Menciona alguna ermita? Pero, cuando queramos elevarnos por encima de esta polvareda de datos aislados y abarcar la problemática que plantea la existencia de tales ermitas, problemática, como siempre, infinitamente variada: religiosa, canónica, doctrinal, espiritual, psicológica, social... y ahondar en cada uno de estos aspectos, habremos de planear una encuesta que abarque muchas otras fuentes de información y no sólo las de los archivos: el folklore (proverbios, canciones populares), las artes plásticas (J. Sainsaulieu nos enseña a distinguir las representaciones de ermitaños de las de monjes o de peregrinos), la literatura, y de las canciones de gesta y los romances hasta Molière o Claudel, la historia del derecho (numerosos estatutos diocesanos, jurisprudencia de los tribunales reales sobre la capacidad civil del ermitaño), y toda la historia de la civilización (cada promoción de eremitas refleja los grandes movimientos de ideas que agitaron su época...).

Documento lo es toda fuente informativa de la que el ingenio del historiador sabe sacar algo para el mejor conocimiento del pasado humano considerado en el aspecto de la pregunta que se le ha hecho. Es evidente que no puede decirse dónde empieza o acaba el documento: poco a poco, su noción se va ampliando hasta llegar a abarcar textos, monumentos y observaciones de toda clase.

Así, cuando con Marc Bloch [8] o con Roger Dion [9] estudiamos la his-

[7] Véase el fascículo *Enquête sur l'érémitisme*, public. (1950) por la Bibliothèque d'Histoire des Religions de la Sorbona.

[8] *Les caractères originaux de l'histoire rurales française* (1931, 2.ª ed., 1952).

[9] *Essai sur la formation du paysage rural français* (Tours, 1934).

toria de la estructura agraria de Francia (*open field*, cultivo trienal...), un paisaje contemplado desde avión o un mapa a gran escala es un documento histórico en tanto en cuanto acertamos a ver allí otra cosa que los meros efectos de las leyes naturales (geología, pedología, climatología, botánica...) y a reconocer la intervención del hombre.

En esto se basa L. Febvre para escribir:[10] «La historia se hace con documentos escritos, sin duda. Cuando los hay. Pero puede y debe hacerse con todo lo que el ingenio del historiador le permita utilizar... Por lo tanto, con palabras. Con signos. Con paisajes y con tejas.[11] Con las formas del campo y con las de las hierbas nocivas. Con los eclipses de luna y con las colleras de los animales de tiro.[12] Con las clasificaciones de piedras que hacen los geólogos y los análisis del metal de las espadas hechos por los químicos».[13]

En resumen: todo aquello que, en la herencia que del pasado nos quede, pueda interpretarse como un indicio revelador por algún concepto de la presencia, la actividad, los sentimientos y el modo de pensar del hombre que nos procedió, todo entrará a formar parte de nuestra documentación. Así definida, esta noción aparece como una función de dos variables independientes: tanto como del pasado (representado por los materiales de toda especie que de él han llegado a nosotros), depende del historiador, de su iniciativa, de su habilidad al utilizar sus instrumentos de trabajo y sus conocimientos y, ante todo, de lo que sea en sí mismo, de su inteligencia, de su abertura de espíritu, de su cultura.

Los historiadores franceses de mi generación, a quienes el ciclo de estudios que se nos imponía dio la experiencia y el gusto de las observaciones geográficas, son muy sensibles a la fecundidad que esta disciplina depara a la investigación propiamente histórica mediante el análisis de las condiciones ambientales; he aquí lo que dice, por ejemplo, un renombrado epigrafista, L. Robert, autor de los *Estudios anatolios*:[14]

«No es paradoja el insistir sobre el provecho que suponen para nuestros estudios jornadas enteras de viaje en las que no hemos hallado ni una sola inscripción que copiar: por las altas mesetas, en los pastizales, dentro de la tienda de negro pelo en la que algún *yürük* hospitalario nos ofrece el yogurt y la crema —a través de los inmensos bosques de pinos, solitarios y silenciosos...—; junto a la fuente, al borde del sendero, aunque no descubramos ninguna dedicatoria a las ninfas,

[10] *Combats pour l'histoire*, p. 428.

[11] Explicitaré las alusiones: trátase aquí del «Mapa de los tejados» (repartición en Francia de las tejas planas y de las tejas combadas), de J. Brunhes, en G. Hanotaux, *Histoire de la Nation française*, t. I (1920), pp. 438-444.

[12] Conde Lefebvre des Noëttes, *L'attelage, le cheval de selle à travers les âges* (1931, 2.ª ed. del libro public. en 1924 con el título: *La force animal à travers les âges*).

[13] E. Salin, *Rhin et Orient*, t. II, *Le fer à l'époque mérovingienne, technique et archéologique* (1943); *La civilisation mérovingienne, d'après les sépultures, les textes et le laboratoire* (1949-1952).

[14] *Actes du II.e Congrès International d'épigraphie grecque et latine* (París, 1952), París, 1953, pp. 11-12.

están allí presentes, entre los plátanos y las adelfas, y siguen dando ánimo a los hombres y a las bestias como lo hicieron durante tantos siglos en favor de los carios y de los griegos que se detenían en aquellos parajes y las invocaban durante su reposo...». Abrevio (toda la página merecería citarse): ¡evidentemente, hay que haber adquirido primero el sentido geográfico del paisaje para poder concebir la idea de buscar en él una fuente de información sobre el Asia Menor en la Antigüedad!

Se comprende por qué el novelista inglés R. Graves pone en labios de su personaje, nuestro colega el emperador Claudio, esta *boutade*: «La historia es un deporte de la edad madura», *History is an old man's game!* Cuanto más haya acumulado la historia en su seno, cuanto más abierta esté a las posibilidades indefinidas de la acción, del pensamiento, del corazón del hombre (*accedet homo ad cor altum*),[15] mejor percibirá las más insospechadas posibilidades de documentarse. La fórmula pascaliana «Cuanto más talento se tiene...» acude de nuevo y con todo derecho a los puntos de la pluma: la ampliación del concepto de documento va a la par con la profundización del concepto de la historia. La estrecha concepción del «texto tópico» convenía a historia historizante, estrictamente «de acontecimientos». En cambio, a una historia que le haga ya al pasado preguntas más nuevas, más variadas, más ambiciosas o más sutiles, corresponde una indagación amplificada en todos sentidos, siguiendo las huellas de toda especie que nos haya podido dejar aquel pasado multiforme e inasequible en su plenitud.

El principio está hoy establecido de manera indiscutible, si bien consideramos muy provechoso precisar desde ahora los límites del intervalo en que ha de aplicarse para ser útil. Resistamos al tan difundido afán de paradojas. Collingwood, por ejemplo, se dejó arrastrar a la afirmación de que «cualquier cosa puede llegar a ser un documento para cualquier cuestión», *everything in the world is potential evidence for any subject wahtever.*[16] Esto es cierto con tal de que se insista en el coeficiente potencial: de suyo, no hay limitación ninguna a las posibles aproximaciones, comparaciones, etcétera, pero, en la realidad, no es cierto que, tratándose de un tema determinado, se pueda encontrar siempre «en cualquier parte» un material documentario suficiente, ni, sobre todo, que en el material reunido sean igualmente pertinentes todos los documentos.

A mí me ocurrió escribir, un día de entusiasmo, que «no se entiende el papel que desempeña la metáfora de la "iluminación" en la teoría del conocimiento de un neoplatónico como san Agustín hasta que no se ha conocido lo que puede llegar a ser el esplendor de una mañana primaveral en el luminoso cielo mediterráneo».[17] Y no es que carezca en absoluto de verdad esta comparanza, pero tal vez haya que añadir que

[15] Sl 63:7 (Vg.).

[16] *The idea of History*, p. 280.

[17] «Un historien en Sardaigne», en la *Revue de Géographie de Lyon*, t. XXVI (1951), p. 141.

al historiador le es aún más necesario señalar con precisión las fuentes inmediatas de la doctrina de san Agustín, a saber, tal o cual pasaje de las *Enéadas* de Plotino o el prólogo del *Evangelio* de Juan.

Lucien Febvre polemiza contra el valor restrictivo que percibe en la fórmula atribuida a Fustel de Coulanges: «La historia se hace con textos».[15] Le asiste mucha razón para insistir en que hay mil otras fuentes documentales, pero acaso sea conveniente avisar a sus jóvenes lectores que si bien la historia no se hace únicamente con textos, se hace, sí, principalmente con ellos, pues nada puede reemplazarles en cuanto a precisión. Contemplemos, por ejemplo, el admirable retrato de Enrique VIII por Holbein en el Hall de la Christ Church: desde luego, ningún texto nos podría decir tantas cosas, tan profundas, tan matizadas, sobre la psicología, tan compleja, de aquel hombre; pero es necesario que sepamos, gracias a los textos, que es ciertamente el retrato de Enrique VIII el que tenemos delante; el mismo cuadro no sería un documento tan significativo si sólo fuese para nosotros el retrato de un desconocido...

Fáltanos recalcar, en fin, que esta nueva intervención del espíritu del historiador, de su capacidad y de su ingenio, al seleccionar los documentos, impone todavía una limitación más al conocimiento histórico: no es suficiente que los documentos hayan escapado de la destrucción, sino que ¡es menester que el historiador llegue a recuperarlos! Aun cuando alguien se haga del documento la estrecha idea que hemos criticado (la de «*el* texto pertinente»), y por más que se trate de una categoría de testimonios bien conocida, bien provista de medios de acceso (textos de autores clásicos, inscripciones latinas, cartularios medievales, piezas de archivos diplomáticos..., dominios todos en los que abundan ediciones, repertorios, guías de todas clases), el historiador nunca puede estar seguro de no haberse dejado escapar alguna pieza esencial. Y ello por metódicos, cuidadosos y profundos que hayan sido sus escrutinios. *A fortiori*, si atendemos ahora al problema de la documentación en la forma generalizada que le hemos otorgado, ¿quién podrá jactarse de haber agotado todas las fuentes de información posibles, de no haber descuidado o pasado por alto alguna de las posibles venas de nuevas noticias? Hablando en pura lógica, hay que hacer constar que ningún estudio histórico podrá dejarnos nunca del todo seguros de haber agotado por completo el material documental existente.

Pasando ahora al terreno de la práctica, yo me siento inclinado a repetirle al historiador principiante: θνητὰ φρονεῖν eres tan sólo un hombre, no un dios: aprende a calcular bien tu tiempo, a no desperdiciar tus esfuerzos. Hay, como hemos visto, cuestiones insolubles, en el sentido de que requerirían un colosal esfuerzo de documentación para llegar no más que a resultados inciertos o no de gran interés; otras cues-

[15] *Combats pour l'histoire*, pp. 4-5, 71, 428.

tiones no están maduras en tanto no se hayan llevado a cabo algunos trabajos preliminares (recogida o edición de las fuentes, por ejemplo). Habrá la fuerte tentación (a la que muchos sucumben) de preferir las cuestiones vanas pero bien documentadas a los problemas profundos, realmente humanos, cuya solución exige una aventurada heurística. La antinomia no es fácil de superar: ¡la condición puesta al historiador, caso particular de la condición humana, no es la del reposo! Por lo demás, me agrada introducir aquí la noción de rendimiento. Imaginemos una fundición en la que, aplicando determinado procedimiento se logre extraer, pongamos por caso, 80 % del metal puro contenido en el mineral, con un gasto *X* por tonelada fundida; si para elevar el rendimiento de 80 a 85 % hiciese falta multiplicar por diez o por ciento los gastos de la extracción, ¿qué ingeniero aceptaría hacerse responsable del nuevo sistema? Pues lo mismo ocurre a menudo en el campo de la heurística histórica: llega un momento en que los procedimientos de indagación ideados casi se agotan a eficacia; para aumentar el montón de documentos recogidos habría que prolongar indefinidamente la búsqueda, hacer esfuerzos inmensamente mayores, y todo para un rendimiento ínfimo. La razón práctica aconseja entonces detenerse.

Prosigamos nuestro análisis del trabajo del historiador: le tenemos ante el grupo de documentos que ha reunido ya; pasando a estudiarlos, echa mano de una primera pieza, que será, por ejemplo —imaginémonos que trata de estudiar la vida romana de la época en que comienza nuestra era—, la inscripción funeraria conocida desde hace mucho por el nombre de *Laudatio Thuriae*.[19] Objetivamente considerado, este documento se presenta como un conjunto de breves segmentos de recta, acompañados de algunos semicírculos dispuestos de un modo irregularmente regular en bandas paralelas, todo ello grabado sobre el original de mármol... pero aquí ante el estudioso, impreso en el papel de una copia o de una edición. Descripción paradójica: el documento no consiste en esta realidad material; es un documento en la medida en que esta reunión de trazos rectos y curvos aparece ante el entendimiento del historiador como elementos constitutivos de las líneas de una escritura, símbolo y factor de pensamiento, utilizando un alfabeto conocido (el de las letras capitales latinas), sirviendo para representar una lengua, el latín clásico, que él, el historiador, conoce bien. En una palabra, es un documento en la medida en que el historiador puede y sabe *comprender* algo.

Acabamos de pronunciar la palabra clave: desde este primer contacto con su objeto material, con el documento, la elaboración del conocimiento histórico nos muestra en acción la operación lógica fundamental que todo nuestro análisis subsiguiente no cesará de poner de

[19] C.I.L. VI, 1527, reeditada y brillantemente comentada por M. Durry con el título de: *Eloge funèbre d'une matrone romaine*, col. «Budé» (Paris, 1950).

manifiesto a cada sucesivo nivel del trabajo del historiador: la comprensión (*das Verstehen*.

Observada empíricamente, la comprensión histórica aparece como la interpretación de signos (voluntarios: así la inscripción citada) o de indicios (las cenizas de un hogar, las huellas digitales) por medio de cuya inmediata realidad conseguimos alcanzar algo del hombre de otros tiempos, su acción, su conducta, su pensamiento, su interioridad o, por el contrario, a veces simplemente su presencia (un hombre ha pasado por allí).

No todos estos indicios proceden necesariamente de una acción, de una intervención humanas: el vaciado de barro solidificado, la capa de cenizas y de *lapilli* que recubren Herculano o Pompeya constituyen un «documento» histórico tanto como la famosa carta de Plinio el Joven a Tácito sobre la erupción del Vesubio en el año 79; o también, en el caso de que una vaca, atravesando inopinadamente la carretera al borde de la cual pacía, haya provocado un accidente automovilístico, el dato de las huellas de sus pezuñas interesará tanto para el atestado como el oír a un testigo.

Es que el conocimiento del pasado humano no se limita a los meros datos propiamente humanos de ese pasado. El hombre no vive aislado como en la campana de una máquina neumática; es inseparable del «medio ambiente» en que se halla inserto y que es algo de gran complejidad: psíquico, químico, biológico, etcétera, tanto como humano. Su historia incorporará, por ende, a su conocimiento aquellos fenómenos naturales que, formando parte de ese medio, han desempeñado en su pasado una función: la peste de Atenas en la guerra del Peloponeso, la ola de frío que permitió a los alanos y a los vándalos pasar el Rin helado frente a Colonia el 1 de enero del 407...

Subrayemos que, en la vida diaria, la experiencia del presente ofrece idéntica asociación de fenómenos naturales y de hechos propiamente humanos. Delante de mí, en la calle, un transeúnte resbala al pisar una cáscara de plátano, cae, se levanta gruñendo y frotándose la rodilla; en la toma de conciencia que realizo yo acerca de este incidente hay que distinguir dos partes: *a*) remontando de los efectos a la causa, reconstituyo el encadenamiento de los fenómenos observados sirviéndome para ello de mi conocimiento, implícito o científico, de las leyes de la biología y de la mecánica (el conjunto de las fuerzas aplicadas en tal instante al talón derecho del transeúnte ha dado una resultante horizontal); *b*) interpretando los signos expresivos que los ponen de manifiesto, comprendo los sentimientos experimentados por la víctima (dolor, indignación...).

La historia no se interesa tan sólo por lo que hay de específicamente humano en el pasado del hombre: sacar en conclusión ante la presencia de unas huellas digitales que «un hombre ha pasado por allí» no difiere de la interpretación de las huellas de un animal o, más general-

mente todavía, de la del rastro de un cuerpo móvil animado de determinado movimiento. Pero puede suceder que ese cuerpo móvil haya sido el de un asesino: el hecho puramente físico de su presencia en tal lugar y en tal instante será asumido, en el conocimiento de carácter sintético que es la historia, a la vez que las significaciones propiamente humanas de su acto, y es evidente que es la comprensión de estos valores lo que confiere al conocimiento histórico su carácter específico.

Si se desea dar cuenta de un modo satisfactorio de este proceso de comprensión, es preciso renunciar a servirse de una trasposición de los métodos propios de las ciencias de la naturaleza (el historiador no utiliza, hablando con propiedad, ni la deducción ni la inducción); hay que tomar como punto de partida el conocimiento llamado vulgar, del que nos valemos en la vida diaria. Desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, la historia, este encuentro de lo otro, está íntimamente emparentado con la comprensión del Otro en la experiencia del presente y entra con ella en la categoría más amplia (donde ambas se unen por el conocimiento del Yo) del conocimiento del hombre por el hombre. El problema de la comprensión histórica viene a desembocar así en una problemática más general que supone ya resuelta.

No quiero incurrir en el ridículo de improvisar en pocas líneas una solución a las difíciles cuestiones que plantean la posibilidad de salir del Yo, el encuentro con el Otro, la reciprocidad de las conciencias..., cuestiones tan seria y ansiosamente investigadas por el pensamiento moderno, desde Hegel [20] hasta nuestros contemporáneos.[21] Me basta con dar por sentado que ningún pensamiento reflexivo puede dispensarse de responder a tales preguntas, aunque sea no más que para dar la respuesta perezosa y fácil del pragmatismo; [22] solamente el solipsismo, posición paradójica, de la cual puede dudarse que haya sido tomada alguna vez en serio, se resistirá a admitir como auténtico el encuentro con el otro: toda teoría del conocimiento que sea consciente de sus deberes ha de incorporarse el hecho de la «intersubjetividad» (por fuerza, tomará el «nosotros» como dato fundamental y, por lo tanto, indemostrable), ha de dar cuenta de este hecho aceptado por la mentalidad común, y dejar bien establecido que no es ilusorio.

Yo encomendaría, pues, a la gnoseología propiamente dicha el formular su respuesta a esta cuestión general del conocimiento de otro; no teniendo que ocuparme aquí más que de la teoría del conocimiento histórico únicamente, cumpliré de sobra con dar cuenta de la compren-

[20] Cf. J. HYPPOLITE: *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* (París, 1946), pp. 311-316.

[21] Sabido es el papel que desempeñan la pluralidad de las conciencias en la filosofía de Husserly el *Mitsein* en la de Heidegger; y ¿cómo no recordar también las bellas tesis de M. NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences* (1942) y de M. CHASTAING, *L'existence d'autrui* (1951)? Véase asimismo: F. J. J. BUYTENDIJK, *Phénoménologie de la rencontre* (trad. fran., 1952).

[22] Cf., por ejemplo, G. J. RENIER, *History, its purpose and method* (Londres, 1950), páginas 146-154.

sión de los documentos relativos al pasado. Y llegaré a hacerlo demostrando que no difiere, desde un punto de vista lógico, de la comprensión de los signos y de los indicios que nos posibilitan el conocimiento de otro en la experiencia del presente. Sígase atentamente la gradación de estos casos sucesivos:

—entender las palabras que nos dirige un amigo presente;

—entender una nota que ese mismo amigo, no habiéndonos encontrado, acaba de garabatear con la comunicación que nos habría hecho, y en los mismos términos, si nos hubiese encontrado;

—entender una carta que nos ha escrito, no un poco antes, sino ayer... hace un año... hace diez años...;

—(saltemos los grados intermedios)... entender las *Confesiones* de san Agustín.

O también:

—entender una carta que nos comunica un amigo a quien se la ha descrito un tercero, amigo común;

—(saltémonos también aquí los grados intermedios)... comprender una carta de san Jerónimo a san Agustín (¿no los conozco a ambos como a unos buenos amigos míos, y mucho más profundamente, por cierto, que a algunos contemporáneos con los que me relaciono?)

Y, para concluir:

—entender un documento cualquiera procedente de otro ser humano.

No pretendo renovar aquí los viejos sofismas heredados de los megáricos (el del «montón de trigo», el del «calvo»), como si «cada vez que una transición es insensible o una frontera entre dos géneros no muy clara se pudiese siempre ir confundiendo progresivamente los extremos, como, por ejemplo, el lenguaje de la hormiga y el del poeta».[23]

No, esta gradación tiene únicamente por fin evidenciar el hecho de que:

Lógicamente hablando, nada hay de específico en la comprensión relativa al pasado; es exactamente el mismo proceso que acontece al comprender a otro en el presente y, en particular (ya que las más de las veces y en el mejor de los casos el documento en cuestión es un «texto») en la comprensión del lenguaje articulado.

Invitaré aquí a mi lector a que acuda a los clásicos de la psicología del lenguaje (Janet, Delacroix, Piaget...). En ellos podrá comprobar este hecho revelador: el comportamiento, normal o patológico, que analizan estos autores, es exactamente el mismo, psicológica y gnoseológicamente, que el del historiador mientras trabaja con los documentos del pasado. Nos explican, en efecto, cómo se realiza, en el presente, la comprensión de la palabra oída; cómo en la conciencia se forma una inter-

[23] P. Ricoeur, criticando la tesis de M. Chastaing en *Esprit*, febr. de 1954, p. 291.

pretación y se va precisando, controlando y corrigiendo... Ahora bien, el trabajo del historiador sigue el mismo camino, en apariencia paradójico y que, en una primera aproximación, podría definirse como un círculo vicioso (de hecho, la imagen geométrica adecuada es más bien, como hemos visto, la de una línea helicoidal y aun la de una helicoidal cónica cuya abertura va aumentando a cada espira), paradoja puesta ya antaño de relieve por san Agustín en su *De magistro.*

Permítaseme definirla, en términos platónicos, como una dialéctica entre el Mismo y el Otro. Para que pueda yo comprender un documento, y, más en general, a otro hombre, hace falta que ese Otro posea también en gran parte los rasgos de la categoría del Mismo: es menester que conozca yo de antemano el sentido de las palabras (o, más en general, de los signos) que su lenguaje emplea; lo cual requiere que conozca yo ya también las realidades mismas que esas palabras o esos signos simbolizan. Necesitamos un diccionario ilustrado si tratamos de entender el sentido de las palabras que designan ciertos objetos o instrumentos de uso especializado; de ordinario, nada hay tan difícil de hacer comprender como los términos técnicos de una «lengua especial» (una jerga de oficio) a quien ignora el oficio o la técnica en cuestión. Sólo por su semejanza con nuestro yo comprendemos a otros: por lo que se parecen a los contenidos de nuestra experiencia, a nuestro propio clima o universo mental, únicamente podemos comprender lo que, en gran parte, sea ya nuestro, fraternal; si el otro fuese absolutamente desemejante, extraño en ciento por ciento, no se ve cómo sería posible su comprensión.

Reconocido esto, no puede haber conocimiento de otros más que si yo me esfuerzo en ir a encontrarlos, olvidándome por un instante de lo que yo mismo soy, saliendo de mí mismo para abrirme a los demás. Propondría yo (aunque tal vez se me tilde de pedante) pedirle prestada a la fenomenología contemporánea su noción de ἐποχή (*Ausschaltung*), claro que, entiéndase bien, no sin someterla a las necesarias trasposiciones (la aplicaremos al yo, a sus preocupaciones, a lo que llamábamos la urgencia existencial y no, como Husserl, al mundo natural): sí, el encuentro del otro supone, exige, que «suspendamos», que encerremos entre paréntesis el propio yo, olvidándonos por el momento de lo que somos, para abrirnos a ese otro.

Con gusto interrumpiría este análisis para reemprender el comenzado esbozo de nuestro trazado de las virtudes del historiador. Deberá éste, en un grado eminente y como por vía natural, ser capaz de llevar a cabo tal *epoché.* Mas esto no a todos les es dado: todos hemos conocido en la vida a hombres manifiestamente incapaces de abrirse, de prestar atención a otro (gentes de esas de las que se suele decir que no atienden cuando se les habla): hombres así serían pésimos historiadores.

Ocurre este fenómeno a veces por estrechez de espíritu y es enton-

ces claro indicio de falta de inteligencia (no lo achaquemos a egoísmo: el verdadero egocentrismo es más sutil); pero, la mayoría de las veces, se trata de personas que, agobiadas por sus preocupaciones, se resisten en cierto modo a admitir este «lujo» del ponerse a disposición de otros. Tal tipo de carácter es frecuente entre los filósofos (de ahí esa incompatibilidad de humor que se ha observado a menudo entre ellos y los historiadores). El filósofo auténtico, se dirá con frecuencia, es el hombre poseído por un problema que se le impone como necesario: se complacerá en considerar como una infidelidad a su vocación el interrumpir, aunque sea sólo por unos momentos, el estudio de ese problema, y esto introduciéndolo en la perspectiva de su propia dialéctica; ahondando más y más la galería que ha cavado sobre su filón, se incapacita muy pronto para levantar la cabeza y mirar hacia otro sitio... para comprender un pensamiento extraño al suyo (de donde el aspecto de «diálogo entre sordos» que fácilmente toma cualquier discusión sostenida por semejantes filósofos). El historiador, por el contrario (¿habrá que decir que también se encuentran algunos, y eminentes, entre los filósofos mismos?), aceptará el dar vacaciones a su pensamiento propio, enviándolo a hacer largas excursiones que lo desprovincialicen, pues sabe muy bien qué gran ampliación del yo proporcionan estos viajes que pasan por el descubrimiento del otro. Más adelante volveremos sobre este punto con mayor detenimiento (cap. 10).

Mas volvamos a nuestro análisis: ¿De qué manera es realizable esta excursión, este desplazamiento fuera del yo? El comprender el sentido de las palabras (o de los signos) y, después, por este medio, entrar en comunicación con el pensamiento o los sentimientos que lo inspiraron, representan dos períodos sucesivos del movimiento circular, o, mejor dicho, espiriforme, de nuestra hélice. En lo que me dice ese otro hay palabras y frases que a mí me son bien conocidas y que yo mismo podría emplear; estas expresiones evocan en mi conciencia sensaciones, impresiones o ideas que habrían podido ser las mías; entonces yo comprendo sin esfuerzo: ese otro es hasta tal punto semejante a mí que entre los dos hacemos uno. Otras veces, la expresión empleada me sorprende («¡mira!, una cosa que yo nunca habría pensado, que yo nunca he experimentado»), pero hay algo en ella, o hay, inclusive, bastantes elementos, que la hacen común con el contenido de mi experiencia adquirida, tanto que yo puedo construir, por analogía, una hipótesis acerca de lo que esa expresión puede haber significado o tratado de decir (tomando aquí «analogía» en el sentido estricto que tiene en el tomismo la noción de analogía de atribución). Una vez en posesión de esa hipótesis, vuelvo al otro y, poniendo en el contexto mi interpretación, procuro verificar su conveniencia; si en esta prueba no se manifiesta la hipótesis enteramente satisfactoria, la tomo de nuevo, la corrijo e intento otra vez verificarla; el proceso puede ser simple o complejo, automáti-

co y, por lo tanto, inconsciente, o, por el contrario, proseguido con plena consciencia y enardecido por la dificultad.

La experiencia cotidiana nos proporciona mil ejemplos de procesos parecidos: ¡qué de veces nos ocurre el interrumpir a nuestro interlocutor para decirle: «No te sigo. ¿Qué quieres decir exactamente...?», o bien: «Si he entendido, lo que piensas es que...». De hecho, no estamos haciendo entonces otra cosa que proponer nuestra hipótesis para comprobar si es acertada o no. Este es, evidentemente, el caso más favorable, muy distinto, por cierto, del del historiador. Pero las dificultades que debe éste afrontar y superar se dan también en la experiencia del presente: ¡qué diferencia entre el comprender la conversación familiar de un amigo a quien podemos interrumpir siempre que queramos para provocar las explicaciones o verificaciones necesarias o convenientes y escuchar, en cambio, a un conferenciante, a un maestro al que, por deferencia o por tradición, no se le podrá interrogar acerca de lo que ha dicho! Tampoco aquí, como se ve, el carácter de «pasado», propio del objeto histórico, introduce elemento alguno específicamente nuevo en el mecanismo de la comprensión.

Volvamos al ejemplo que pusimos de la *Laudatio Thuriae*: yo comprendo este texto porque está escrito en latín clásico, o, más exactamente, en la lengua escrita que empleaban los aristócratas de Roma en la época de César y de Augusto, lengua ilustrada por una abundante literatura, que se enseña en nuestras escuelas y que yo he aprendido como buen alumno. El vocabulario, el estilo del elogio fúnebre en cuestión no le son extraños al humanista, familiarizado con la obra de Cicerón y de Tito Livio; los sentimientos, las ideas que expresa este antiguo (un viudo que elogia a su difunta esposa) no me sorprenden mucho: reacciones ampliamente humanas, a menudo no muy distintas de las que manifestaría en un caso parecido cualquier contemporáneo nuestro. Hay aquí, sin duda, aspectos no tan luminosos: los sentimientos de aquel romano del siglo I no eran del todo los que yo, por simpatía, puedo experimentar; como cristiano, me sorprende esta indiferencia enteramente helenística respecto al problema religioso; como ciudadano de un *Welfare state*, me cuesta un poco entender qué lugar ocupaban las cuestiones de herencia y de patrimonio en la vida conyugal de estos grandes propietarios; por añadidura, como mi cultura personal está condicionada por el estado de la ciencia moderna, apenas logro desenvolverme entre la maraña de enigmas jurídicos que plantean las imprecisas alusiones del texto a procesos, criminales o civiles, poniendo en juego los sutiles tecnicismos del derecho romano... Forcejeando contra estas dificultades, trato de formular hipótesis, extrapolando mi experiencia humana y mis conocimientos teóricos: hipótesis que intentan explicar las expresiones y el contexto todo de nuestro documento.

Estas hipótesis serán tanto más precisas y tendrán tantas más probabilidades de ser exactas cuanto más se apoyen en el sólido terreno

de la semejanza existente entre ese otro y yo mismo. A medida que la parte del «Otro» vaya creciendo a expensas de la categoría del «Mismo», como sucede según provenga de un pasado más lejano o de un medio más exótico, aumentará también la dificultad de la comprensión y se hará ésta más azarosa, más parcial: la lengua será menos conocida, las realidades evocadas por esos signos pertenecerán a un orden menos familiar, resultarán más arduamente concebibles.

Pero si las dificultades aumentan rápidamente en cuanto a la comprensión del pasado, el mecanismo que se emplea no difiere, en punto a técnica, del que exige la vida cotidiana: ¿no tenemos que habérnoslas con parecidas dificultades cuando aparece un artista original, cuando un escritor da un sentido nuevo a las palabras de la tribu? El caso típico es el del filósofo: por definición, éste ha visto con mirada nueva el conocimiento, el ser, el mundo o el hombre; partiendo de su visión, nos transmite un mensaje difícil siempre de comunicar, precisamente en cuanto que contiene un factor novedoso, radicalmente heterogéneo con relación a la común cultura.

De ahí las inextricables dificultades del lenguaje filosófico: o intentará servirse de todos los recursos de la lengua común (algunos filósofos, como Platón y Bergson, por ejemplo, han sabido emplearla con un arte incomparable), de la retórica (figuras, tropos, metáforas...) para sugerir

Quel che la parola non ha detto e non dice,

lo que la palabra no ha sabido decir hasta entonces y de hecho no dice nunca, hasta el punto que jamás puede estarse seguro en absoluto de haber comprendido, de no haber sido engañado por el arte mismo de una metáfora, de una imagen...; o bien el filósofo se arriesgará a elaborar un lenguaje técnico, henchido de neologismos, que se le hará repelente al lector por lo abstruso de la jerga y, lo que es peor aún, sustituirá la realidad entrevista por un juego de abstracciones, de vanas nebulosidades...[24]

Sea cual fuere el partido que se siga, la comprensión del «documento» filosófico será siempre difícil y, en cierto sentido, precaria: nos escandalizamos de la incomprensión de que dieron pruebas los coetáneos de Kant con respecto a su filosofía; podemos hoy asombrarnos ya del eco, sonoro pero singularmente deformado, que la lectura de Heidegger ha despertado en la mente de J. P. Sartre.

Trátese de un texto contemporáneo que presente dificultades especiales o de un documento histórico que provenga de un remoto pasado, el mecanismo de su comprensión es enteramente similar. Yo remitiría otra vez a mi lector a los psicólogos del lenguaje. Pienso especialmente en las experiencias de Piaget con niños de once a doce años: «Si se in-

[24] Me limito a hacer aquí algunas indicaciones someras: el problema ha sido analizado hace poco muy certeramente por Y. Bellaval, *Les philosophes et leur langage* (1952).

troduce en la frase una palabra que desconocen, la comprenden en función del esquema total».[25] ¡Este es, exactísimamente, el modo como procedemos nosotros, filólogos clásicos o historiadores de la Antigüedad, cuando queremos aumentar nuestro conocimiento del vocabulario de las lenguas muertas!

Yo he tratado de hacer ver, por ejemplo,[26] que el vocablo μελογραφία, que solía traducirse, ateniéndose a la etimología, por el contrario, «poesía lírica cantada»; me apoyaba para ello en la homogeneidad del contexto de los documentos en que ese vocablo aparece (inscripciones concernientes a concursos escolares, epigrama del gramático Apolodoro: «Homero, elegía, musa trágica, μελογραφία»).

Mecanismo éste que no siempre se libra de errores, si bien una experiencia más completa, a base de parangones y cotejos mejor analizados, suele luego permitir, en los casos favorables, su corrección. Aquí también se da perfecta analogía entre la iniciación al lenguaje común y la comprensión del pasado.

«El niño comprende la mayoría de las palabras de otro modo que el adulto: recibiéndolas en una sola posición de frase, se equivoca a cada paso».[27] Yo conocí a un muchacho de diecinueve años, que trabajaba en joyería, para quien el adjetivo «local» significaba «pornográfico»: ¡no había visto esta palabra más que en carteles de *music-hall* que anunciaban una «Revista *local* de gran espectáculo...» y, en realidad, de bastante falta de ropa!

Los más concienzudos de nuestros orientalistas no proceden de otra manera cuando se esfuerzan por descifrar una lengua poco conocida, como el fenicio arcaico de los textos, escritos en alfabético cuneiforme, de Ras-Shamra: en la palabra representada por las tres consonantes T.R.KH se reconoció primero el nombre del padre de Abraham, Taré o Terah, y (atendiendo al contexto) se pasó a decir que se trataba más bien de un dios lunar; luego se ha creído comprender mejor: sería el equivalente al acadio *tirhatu*, que significaba «dote» o algo parecido (el precio que se había de pagar al suegro para entrar en posesión de la esposa); otras hipótesis se han seguido después: «piedra preciosa», «copa para la adivinación», nombre de un animal...[28]

A quien se admirase de tales aproximaciones y tanteos y sacara de los mismos conclusiones escépticas (como si la «edad mental» del historiador fuera la de un adolescente un poco atrasado) yo le recordaría que este método de comprensión, esta dialéctica de lo Mismo con lo Otro (para comprender es necesario que el primero supere netamente al segundo: si, sea lo que fuere el sentido exacto de T.R.KH, las tablillas

[25] H. Delacroix, *Le langage et la pensée* (1924), p. 462.

[26] *L'Antiquité classique*, t. XV (1946), pp. 289-296.

[27] M. Cohen, «Persistance du langage enfantin», en el *Journal de Psychologie*, 1933, p. 391.

[28] D. de Langhe, *Les textes de Ras-Shamra Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'Ancien Testament* (1945), t. II, pp. 504-519.

de Ras-Shamra han podido, en conjunto, descifrarse rápida y seguramente, es porque su lenguaje es de un tipo semita occidental e, inclusive, muy afín al hebreo, familia y lengua muy bien conocidas), no se aplica tan sólo al caso relativamente elemental del lenguaje de la vida corriente, sino que da cuenta también de la iniciación a toda forma de expresión, aun a las más complejas, por ejemplo a las de la expresión artística.

Así, la música: un aficionado cuyo oído se haya formado exclusivamente con audiciones del repertorio clásico y romántico, si se le hace escuchar por vez primera a Schönberg o a Pierre Boulez, queda tan desconcertado como el arqueólogo ante una lengua desconocida: aquello carece para él de sentido.

¿Cómo llegamos a ampliar nuestro gusto, nuestra comprensión en este campo, sino, aquí también, familiarizándonos, habituándonos, confrontando pacientemente analogías y semejanzas, la adaptación al contexto...? Todo lo cual supone, exige tener un espíritu abierto (hay gentes de un gusto tan cerrado y con una voluntad tan decidida de no salirse de él, que nunca comprenderán nada que se les presente con formas nuevas, nunca se abrirán a las innovaciones que pueda ofrecer el arte); supone además una voluntad de enriquecerse, de salir de uno mismo, una estructura mental análoga a la que, en historia, exige la comprensión del documento.

«Alternar la tensión con el reposo, dejar que las cosas vengan, que maduren, equivocarse y corregirse, aceptar que ya no se entiende más de lo que se ha llegado a entender, volver a la tarea, hacerse flexible, imitar desde fuera antes de lanzarse con toda el alma hacia la verdad: tal es el arte al que me refiero...» Es un filósofo quien habla,[29] y trata de describir el proceso necesario para la comprensión de un autor difícil. No hace falta cambiar ni una sola palabra de las de su análisis para aplicarlo al aficionado al arte cuando se encuentra con un estilo, plástico o musical, que de pronto le desconcierta..., o al historiador cuando se halla ante los testimonios del pasado.

[29] Y. Belaval, *op. cit.*, p. 154.

4 | Condiciones y medios para la comprensión

Llegados a este punto, es menester que reflexionemos sobre las condiciones subjetivas que posibilitan —y limitan— esta comprensión. El historiador, según hemos visto, es el hombre que, mediante la *epoché*,(1) sabe salir de sí mismo para ir al encuentro de lo otro. Esta virtud tiene un nombre: simpatía.

Al conjuro de esta palabra, siento que se agitan en sus tumbas nuestros viejos maestros positivistas: ¡qué trastorno de la perspectiva! Leyendo sus manuales, se tiene la impresión de que, para ellos, al contrario, la primera virtud del historiador debía ser el espíritu crítico: todo documento, todo testimonio será, para empezar, objeto de sospechas; la desconfianza metódica es la forma que tomará, en su aplicación a la historia, el principio cartesiano de la duda metódica, punto de partida de toda ciencia; sistemáticamente habrá uno de preguntarse ante cualquier documento: ¿Pudo el testigo engañarse?, ¿quiso engañarnos? [1]

La idea que conviene que nos hagamos del historiador va a ser muy distinta: no, ante los testimonios del pasado no tendrá que adoptar una actitud cejijunta, fiscalizadora, huraña, como la de un policía atravesado que considere a toda persona citada a comparecer como ya *a priori* sospechosa y aun culpable mientras no demuestre lo contrario; semejante sobreexcitación del espíritu crítico, lejos de ser una cualidad, será en el historiador un vicio de raíz que le incapacitará para reconocer el significado auténtico, el alcance y el valor de los documentos que estudie. Una actitud así es tan peligrosa en historia como, en la vida cotidiana, el miedo a ser engañado, esa afección que Stendhal gusta de atribuir a sus personajes («...yo supongo siempre que mi interlocutor está queriendo engañarme...»).

Si la comprensión consiste en esta dialéctica del *Mismo* con el Otro que hemos descrito anteriormente, supone la existencia de una amplia base de comunión fraterna entre sujeto y objeto, entre el historiador y el documento (digámoslo más exactamente: entre el historiador y el hombre que se revela a través de ese signo que es el documento): ¿cómo comprender, sin esta disposición de ánimo que nos hace connaturales con otro, nos permite volver a sentir sus pasiones, a pensar sus ideas iluminadas por la misma luz a la que él las vivió..., en una palabra, sin comunicar con el otro?

Hasta el término «simpatía» resulta aquí insuficiente: entre el historiador y su objeto ha de establecerse una amistad vinculadora, si es que el historiador quiere comprenderlo, pues, según la bella fórmula de

[1] LANGLOIS-SEIGNOBOS, *Introduction aux études historiques*, p. 131, etc.

(1) epoché: poner encima, ocupar un lugar.

san Agustín, «no se puede conocer a nadie si no es por la amistad», *et nemo nisi per amicitiam cognoscitur.*[2]

Claro que esta concepción no elimina del todo el espíritu crítico: esta tendencia a la simpatía que se actualiza en amistad se desarrolla dentro de la categoría fundamental que nos ha hecho definir la historia como conocimiento, como una conquista del conocimiento auténtico, de la verdad sobre el pasado. Yo quiero conocer, quiero comprender el pasado y, en primer lugar, sus documentos, en su ser real; quiero amar a ese amigo que es Otro existente, y no, bajo su nombre, a un ente de razón, a una fantasmagoría urdida por mi imaginación. La amistad genuina, lo mismo en la vida que en la historia, supone la verdad: nada tan discutible como la concepción que, según los Tharaud, se habría hecho Péguy de la amistad; de creerles, amaría él en sus amigos la imagen ideal que sobre ella se había forjado, presto a rechazarlos cuando se daba cuenta un día de que ellos no encarnaban, o no suficientemente, el arquetipo cuya representación les había confiado. Una pasión sincera no anula el sentido de la realidad: yo me recreo, en cierto modo, aun del mismo descubrimiento de las limitaciones, de los defectos de aquel a quien amo, porque este contacto, a veces brutal, con lo existente me confirma su realidad, su alteridad esencial: dado que no se confunde con mis sueños, es indudable que no es mero fruto de una grata ilusión; a quien sabe amar, esta experiencia del otro, esta salida de sí mismo le permitirá superar cualquier ilusión.

Si el espíritu crítico y la simpatía no son, de suyo, contradictorios, es menester, por tanto, que ambas virtudes sean siempre fáciles de conciliar y que estén igualmente representadas en el espíritu de cada estudioso. Pero la elaboración de la historia es el fruto de un esfuerzo colectivo, y los excesos de unos corrigen las deficiencias de otros. Ayuda al progreso de nuestra ciencia el que una crítica exigente, acaso injusta, venga a despertar a una simpatía soñolienta, proclive a las complacencias y a lo fácil.

-- Mas, si se examina de cerca el aporte real de estas distintas fases de la investigación, se llega a advertir que la simpatía es siempre, como fuente y condición de la comprensión, la que representa la fase constructiva: la crítica derriba el edificio provisional del conocimiento imperfecto y plantea exigencias útiles para su ulterior reconstrucción, mas, de suyo, aporta poco. Así: L. Febvre ha puesto bien patente, en su lúcida monografía sobre *Martín Lutero,* cuánto benefició en definitiva a la historia del gran reformador la demoledora tarea, agresiva y rabiosa, del padre Denifle; pero se trata, sobre todo, de un beneficio indirecto: el que consistió en dar al traste con la complaciente imagen que se había compuesto la hagiografía luterana, en subrayar sus discordancias con los datos reales de nuestros documentos. Si Denifle contribuyó también, no obstante, con algo positivo al progreso de nuestros conocimientos re-

[2] *Sobre ochenta y tres cuestiones diversas,* 71, 5.

lativos a Lutero, no fue por su crítica, sino en la medida en que su personal competencia de medievalista insigne y su propia experiencia de religioso y teólogo católico llevaban a este dominico del siglo XIX a simpatizar, a pesar suyo, con el agustino del siglo XV.

Otra corrección del rumbo: Parecíales a nuestros padres que el historiador encontraba en la crítica una ocasión para sus más brillantes hazañas; la ecuación simbólica:

$$h = P + p$$

se verificaba en el documento antes de aplicarse al historiador. Parecía como si los documentos no pudieran contener más que un poquito de verdad entremezclada con gran número de errores que la incapacidad o la trapacería de los testigos o de los agentes transmisores hubiesen añadido al objetivo registro de los hechos. El historiador era, por consiguiente y ante todo, el crítico que no se dejaba sorprender, que debía recelar siempre y sabía descubrir la interpolación, desenmascarar al falsario, retirar la atribución usurpada... De ahí que se diese en él, a la larga, aquella fastidiosa inclinación a poner de relieve con ironía las pequeñeces y debilidades del otro, aquella actitud altanera y despreciativa y, para concluir, aquella como incapacidad respecto a comunicar, a decir sí, a reconocer, dondequiera que existan, los verdaderos valores humanos; de ahí las invectivas de Péguy en *L'argent* y principalmente en *L'argent suite*, tan oportunas y profundas, bajo la apasionada exageración de la forma, contra esa historia de los críticos, que sólo es capaz de negar, disminuir, destruir, que no reconoce por doquier más que embusteros o farsantes y nunca héroes ni santos.

Recordamos cómo la emprendió Péguy contra la reseña, candorosamente elogiosa, que su adversario Ch. V. Langlois había dado, en la *Revue Critique*, del *San Martín* de Ch. Babut («éste ha dejado claro como la luz del día que san Martín era una especie de zopenco, sospechoso y detestable...»): tal libro puede servir hoy muy bien de ejemplo de la actitud crítica conducente a la imposibilidad de comprender: ¿qué ha quedado de él tras la doble ejecución a que lo sometieron el bolandista H. Delehaye y nuestro Camille Jullian?

Por el contrario, hoy creemos que la experiencia de la historia, lejos de dar pie a tal orgullo, exige de nosotros, más aún, desarrolla en nosotros una constante y profunda humildad. La historia es encontrarse con el otro, y haremos ver que para quien no tiene el alma mezquina y vil constituye a menudo la experiencia de una grandiosidad que nos aplana, porque los hombres de otros tiempos que ella nos revela fueron en muchos casos más grandes que nosotros. Pero antes de llegar ahí, desde la fase preliminar del trabajo, que es el primer

diálogo con el documento, nuestra actitud será determinada por el afán de mantenernos atentos y como receptivos ante el objeto y, en primer lugar, ante ese documento que lo revela. Nada de la rigidez del presidente de un tribunal: «¡Levántese el acusado!» El saludable temor que debemos abrigar no es tanto el de que se nos engañe como el de engañarnos nosotros, el de no ser capaces de comprender. ¡No es tan fácil entender un documento, saber lo que es, lo que dice, lo que significa! ¡Cuántas veces, allí donde la crítica creía haber descubierto lapso o error, el ulterior desarrollo de las investigaciones le patentiza, para vergüenza suya, que lo cierto es que no había sabido comprender!

No trato de achacar culpas al vecino callándome las mías: en mi juventud escribí todo un capítulo con el que pretendía demostrar que san Agustín no sabía componer. Este juicio no evidenció más que mi incompetencia de joven bárbaro, ignorante y presuntuoso:[3] así que supe un poco mejor lo que era la retórica clásica, aquella técnica sutil y refinadísima que san Agustín poseyó con maestría incomparable, advertí que había tomado yo por desvío decadente lo que era en realidad el refinamiento de un arte tan perfectamente seguro de sí que evitaba los efectos fáciles y sabía arriesgarse a la deformación expresiva. Cuanto más y mejor lo he ido conociendo, he ido despojándome gradualmente del orgullo del moderno, de ese orgullo propio de bárbaros que desprecian cuanto ignoran, y lo he comprendido un poco mejor.

Cada nueva exigencia que imponemos al historiador define de rechazo otro límite de la historia. Para que podamos conocer un sector del pasado, no sólo es preciso que queden de él documentos significativos, sino también que haya un historiador capaz de dar con ellos y, sobre todo, de comprenderlos. Acaso se tome esto por una perogrullada, mas la experiencia demuestra que el traerlo a colación no siempre es inútil. Al profano le es difícil llegar a percibir hasta qué punto se cegaron sobre este particular los positivistas: prestaron suma atención a las exigencias rígidamente técnicas de la investigación histórica (antes de estudiar la historia de Armenia, empezar por aprender el armenio), pero mostraron durante largo tiempo una singular indiferencia respecto a sus exigencias indirectas, que no son, sin embargo, menos severas: para conocer su objeto debe el historiador poseer en su cultura personal y en la estructura misma de su espíritu las afinidades psicológicas que le permitan imaginarse, volver a sentir y a comprender los sentimientos, las ideas, la conducta de los hombres del pasado que vaya rastreando en los documentos. La historia del arte exige una sensibilidad estética bastante rica y flexible; la historia del cristianismo requiere que se tenga al menos cierto

[3] Reproduzco aquí los términos que usé en mi *Retractatio* (1949), al *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (1938), pp. 665-666.

sentido de lo que puede ser el fenómeno religioso, el sentido de los valores espirituales. Por no haberlo comprendido así, ¡qué de trabajos sobre historia nos dan la impresión de ser pinturas hechas por ciegos de nacimiento o música escuchada por sordos!

Cojamos una voluminosa tesis sobre *Servia y su Iglesia*; [4] el autor, notoriamente insensible a los valores religiosos y muy consciente de esta su falta de sensibilidad, ha limitado su tarea al estudio de los componentes políticos de la vida religiosa del pueblo servio (sus monjes ortodoxos no son otra cosa que guerrilleros que se han echado al monte para combatir a los turcos; mas, ¿por qué había tales monjes?), ¡hasta el punto de que se asiste a un extraño espectáculo dado por un actor invisible!

El valor del conocimiento histórico está en función directa de la riqueza interior, de la calidad de alma del historiador que lo elabora. Tenemos demasiada tendencia a olvidarlo nosotros, los del oficio, tan orgullosos de nuestra competencia técnica, deformados como estamos por años de especialización, por el esfuerzo, a veces sobrehumano, que hemos tenido que realizar para lograrla. Por el contrario, nuestro público es, en este particular, muy sensible (me refiero a nuestro verdadero público, a la sociedad, para la cual trabajamos): la poco entusiasta acogida que tienen nuestras producciones («historia académica, ciencia oficial, erudición pura»), esta indiferencia, este desprecio que sentimos como una injusticia, provienen del contraste que revelan muchos de nuestros trabajos entre una exigencia técnica llevada hasta el escrúpulo y una filosofía general sobre la vida, el hombre y sus problemas que no desdeciría de un periodista de tercera fila, un pueril desconocimiento de los hondos problemas planteados a la conciencia de nuestra época y que una atención lo suficiente despierta debería haber podido reconocer en las vidas de aquellos hombres del pasado que nosotros pretendemos descubrir de nuevo. ¡El historiador ha de ser también y ante todo plenamente hombre, ha de estar abierto a todo lo humano, sin atrofiarse ni anquilosarse convirtiéndose en ratón de biblioteca ni en fichero!

En la medida en que sea capaz de esta amplitud, deberá, por lo tanto, el historiador dedicarse a la comprensión de sus documentos. Y aquí vuelve a salirnos al paso la noción de *epoché*: la actitud de sumisión al objeto, que dejamos definida ya, implica el que se olvide, momentáneamente, hasta la cuestión misma en virtud de la cual se ha seleccionado el documento. Hay que escuchar a éste, dejarle hablar, darle la oportunidad de que se muestre tal cual es. No puede saberse de antemano todo lo que quizá tenga que decirnos: imponerle sin más un cuestionario fijado *a priori* es el medio más seguro de atrofiar y deformar su testimonio. Es muy socorrida la metáfora que renovó

[4] J. Mousset, *La Serbie et son Eglise, 1830-1904* (1939).

Bacón: «torturar al documento, hacerle que escupa las noticias»; no, de ningún modo conviene forzarlo, pues el problema está en cómo conseguir, en todos sus matices, aun los más delicados, su contenido, el alcance de su significado, su mensaje. No nos apresuremos: el historiador ha de saber aceptar largas e inevitables demoras; de hecho, ¡cuántas veces *escam quaerens margaritam repperit*! No siempre se da con lo que se busca, pero también en ocasiones se halla en algún documento lo que ni se habría soñado encontrar.

Hojeaba yo un día en El Cairo los *Papiros Maspero* en busca de noticias sobre la administración de un convento bizantino de Alejandría; pues bien, encontré nada menos que el origen, tan inútilmente buscado durante mucho tiempo, de los diaconatos romanos, aquella curiosa institución eclesiástica de la alta Edad Media que sobrevivió en los «títulos» de nuestros actuales cardenales diáconos.

Por lo que respecta al encuentro del otro en la historia de sus documentos, sucede también aquí como en la vida de cada día: ¿es buen medio de trabar relación con alguien a quien se acaba de conocer el hacerle una serie de preguntas tocantes a nuestras propias preocupaciones del momento? No, lo que más bien cuadra es abrirse a esa persona, olvidarse uno de sí mismo, tratar de comprender al recién conocido: en sí, en su propio ser, en cuanto que nos es extraño...

Estas consideraciones parecerán, no lo dudo, elementales. Son suficientes, así y todo, para ilustrar con una luz bastante nueva la teoría clásica de las operaciones preliminares a que se ha de someter el documento. Si se consultan los manuales de metodología histórica,[5] se las verá presentadas, por lo común, según el siguiente esquema:

A. Crítica externa

1. Crítica de la autenticidad:
(el «texto» que tenemos en las manos ¿es o no tal cual su autor lo escribió? ¿Tenemos el original mismo, o una copia, o una copia de copia(s)? Y, en estos últimos casos, ¿es una copia fiel o defectuosa?

A esta fase se añade a veces (en realidad se trata de otro aspecto completamente distinto, mucho más activo, del trabajo histórico) la crítica de restitución, «crítica de limpieza y de reajuste», orientada a reconstituir un original desaparecido;

2. Crítica del origen:
(mediante el análisis de los caracteres intrínsecos —hasta, si fuere preciso, de la filigrana del papel— y recurriendo al cotejo con los testimonios de otros documentos, trátase de responder a las pregun-

[5] Su presentación no ha variado gran cosa, desde el *Grundriss* de DROYSEN (1.ª edic. 1867) y el *Lehrbuch* en BERNHEIM (1889) hasta el *Comment on écrit l'histoire* de P. HARSIN (Lieja, 1933, 5.ª ed. 1949), pasando, ya se entiende, por el Langlois-Seignobos (1898).

tas: ¿quién redactó este documento?, ¿cuándo?, ¿dónde?, ¿cómo? (forma del documento), ¿por qué caminos ha llegado a nosotros?)

B. Crítica interna

1. Crítica hermenéutica o interpretativa:
(lo que el autor ha dicho y lo que quiso decir).

2. Crítica de la credibilidad:
(crítica negativa de la sinceridad, la competencia y la exactitud: se procura determinar el valor del testimonio. Aquí es donde se hacen las famosas preguntas: ¿Ha podido engañarse el autor? ¿Ha querido engañarnos o se ha visto obligado a ello? Al examen de su competencia se subordina el problema de las fuentes: ¿Se trata de un testigo directo, «ocular», o toma su información de testigos anteriores? Si estas fuentes se han conservado, el documento no interesa ya; si se han perdido, la «búsqueda de las fuentes» *(Quellenforschung)* se hace en seguida decepcionante...

Pese a su carácter sistemático y razonado, este esquema no es tan general como pretende: sólo se aplicará con facilidad a una historia del tipo «historizante», a una historia de acontecimientos, narrativa, que se valga ante todo de fuentes textuales, literarias.

De hecho, este programa ha sido propugnado principalmente por los especialistas de la historia política o eclesiástica del medievo occidental, campo cuya documentación yace bajo una montaña de cronicones de segunda mano, diplomas y cartas falsificados, vidas de santos exageradamente anacrónicas.

Dentro de tal concepción, la investigación histórica gira en torno a la fijación de la realidad de «hechos», es decir, de acciones humanas objetivamente comprobables; el documento ideal es entonces, en efecto, el original de un proceso verbal escrito mientras se iba realizando y por testigos oculares competentes y verídicos; todo documento que se encuentre recibirá la calificación de bueno o malo según se aproxime o no a ese testimonio ideal. Mas, como ya antes pusimos bien de relieve, ésta ha dejado de ser hoy día la ambición única o la más elevada meta de la historia: hemos aprendido a utilizar de muchas otras maneras muchas clases de documentos y a hacerles preguntas más variadas y sutiles.

Por otra parte, no debe confundirse la repartición empírica de las diversas operaciones técnicas con el análisis lógico de las inferencias racionales que esas operaciones implican. Este es el problema que nos importa abordar aquí. Si se plantea la cuestión en toda su generalidad, se ha de responder que el problema «crítico», es decir el conjunto de operaciones a que el historiador tiene que someter el docu-

mento antes de utilizarlo para elaborar el conocimiento del pasado, se reduce todo él, en definitiva, a determinar la naturaleza, el «ser» de ese documento: tratamos de saber exactamente lo que es en sí y por sí mismo. Me parece provechoso sustituir la noción —en el fondo más que nada negativa— de encuesta «crítica» (establecer qué no es el documento: no es falso, no es mendaz...), por la noción positiva de *comprensión* del documento: esa encuesta, esa investigación se hace para dejar bien sentado lo que es en realidad el documento.

Inútil insistir en que, a menudo, su «ser» real se revelará muy otro del que parecía al primer intento y, a veces, bastante distinto de lo que su autor habría deseado que pareciese. Nuestro esfuerzo de comprensión positiva incorpora sin dificultad lo que de válido elaboraba la crítica, tanto la externa como la interna: comprendemos que tal documento *es* original, tal otro mera copia, inmediata o mediata, fiel, defectuosa o falsificada; que *es* auténtico, seudoepigráfico o apócrifo; que *es* verídico, exagerado o pérfidamente engañador.

Mas ningún interés tiene el dejarnos encerrar en las categorías del cuestionario ideado para la historia de acaecimientos; nuestro esfuerzo comprensivo llegará a unas conclusiones mucho más matizadas. El conocimiento del ser real del documento nos enseña a leerlo como se debe, a no buscar en él lo que no contenga, a no estudiarlo desde un punto de vista deformante.

Tomemos como ejemplo la interpretación de los Evangelios canónicos. ¡Cuánto tiempo ha perdido la «crítica» indagando sobre la credibilidad del testimonio que dan estos textos acerca de los acontecimientos de la vida de Jesús! Actualmente no estamos sino empezando (pues los fundadores de la *Formgeschichte*, demasiado sometidos aún a la tradición establecida por el siglo XIX, no han sabido sacar todas las conclusiones que se desprenden de tan fecundos principios como son los que ellos han tenido el mérito de determinar), empezando, digo, a caer en la cuenta de que ante todo hacía falta comprender lo que era un Evangelio: no una colección de atestados, de anotaciones de hechos, más o menos exacta o tendenciosa, más o menos fiel en punto a lo transmitido; su autor no se proponía proporcionar un día una documentación a la historia historizante, sino otra cosa muy distinta: quería, dentro de la perspectiva existencial de la catequesis eclesiástica, transmitir a sus lectores el conocimiento de Cristo que les era necesario para salvarse. A fin de elaborar esta imagen de Jesús, se decidió a realizar toda una manipulación de sus fuentes que quizá nos desconcierta (por su indiferencia, por ejemplo, para con la cronología), pero que sería ingenuidad tachar de falsificación o de embuste. Más ingenuo resultaría aún imaginarse que se puede descomponer este testimonio y, separando el grano de la paja, aislar un núcleo puro de «hechos» auténticos: los Evangelios no son un testimonio directo sobre la vida de Cristo, sino un documento primario y de

incalculable valor para cuanto atañe a la primitiva comunidad cristiana; solamente podemos llegar a Jesús a través de la imagen que de El se hicieron sus discípulos... Lo cual no significa que tal imagen sea un espejismo engañador, aun cuando no sea tampoco la que el historiador de acontecimientos desearía que hubiese sido (nos satisfaría mucho, por ejemplo, saber exactamente la fecha, año, mes y día del nacimiento y de la pasión de Cristo, curiosidad que no acució en absoluto a los primeros cristianos).

La profundización de la encuesta preliminar desembocará necesariamente en conclusiones positivas: dado que existe, el documento tiene un «ser» que es lo que se trata de determinar por vía de comprensión y gracias a la simpatía.

Yo aplicaría con gusto al conocimiento histórico y a sus documentos lo que san Agustín dijo en alguna parte[6] del conocimiento sensible y de los objetos materiales: nunca se puede afirmar que un documento sea «mentiroso» en su ser real: podrá, sí, «engañar» al historiador crédulo o inatento si éste lo toma por lo que no es, pero la fuente del error estará entonces en esta falsa hipótesis y no en el ser mismo del documento: si nos engañamos, nuestro engaño no proviene *ex eo quod est*, sino más bien *ex eo quod non est*.

Supongamos el mayor caso de «falsedad»: según la teoría admitida, diríase que una vez reconocido como falso el documento no quedara otra cosa que hacer que echarlo a la papelera. Pues no: lo único que compete es sacarlo de la carpeta en que figuraba provisional e indebidamente y trasladarlo a formar parte de la documentación del falsario, donde constituirá un documento positivo y, a menudo, muy revelador (porque es raro que una falsificación haya sido una acción «gratuita»).

El cartulario de la abadía de Saint-Germain-des-Prés contiene tres cartas:[7] una de Carlomagno, otra de Luis el Piadoso y otra de Carlos el Calvo. Las tres son, evidentemente, falsas: la demostración de esto,[8] basada en el análisis de las características paleográficas, diplomáticas y sigilográficas, no da lugar a dudas. Patentemente, estos «documentos» no deben aducirse al hacer la historia del período carolingio. Pero los tres son de una misma mano, de la misma que ha escrito un cuarto privilegio,[9] auténtico éste, por el que el rey Enrique I, en 1058, refiriéndose al primero de los falsos documentos citados *(inspecto privilegio Karoli magni)* confirma, a petición del abad Huberto, el privilegio otorgado por el supuesto Carlomagno. Hay que añadir nuestros tres docu-

[6] *De vera religione*, 33 (62).

[7] R. POUPARDIN, *Recueil des chartes de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés*, t. I, p. 25, núm. XVII; p. 41, núm. XXVII; p. 53, núm. XXXIII.

[8] Añádanse a los argumentos de Poupardin los de M. PROU, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1922, pp. 125-130.

[9] POUPARDIN, *Recueil...*, t. I, p. 101, núm. LXIII.

mentos falsos a la carpeta de este asunto que contribuyen a esclarecer en varios aspectos: tanto revelándonos los procedimientos empleados para obtener la concesión del rey Enrique, como enseñándonos a conocer las ideas jurídicas de la cancillería de los Capetos (valor del precedente carolingio), las ideas morales dominantes en torno al abad de Saint-Germain y hasta los conocimientos históricos que poseían aquellas gentes (es divertido buscar hasta qué punto se ha logrado «hacer lo carolingio»).

Una falsificación es, desde luego, un embuste, pero el historiador avisado puede —merced a una simpatía que le permite comprender, sin dejarse engañar, este «crimen perfecto» (y que, es preciso añadir, no excluye un juicio moral más severo)—, utilizar la verdad que el mismo acto de la mentira encierra en sí.

La comprensión del documento, como hemos dicho, se realiza mediante una dialéctica entre lo Mismo y lo Otro. Es necesario volver allá, aunque sólo sea para contribuir a precisar, de paso, una noción que hasta ahora ha venido siendo más bien polémica: la de la historia como conocimiento de lo singular.

Sin duda, el conocimiento histórico aspira, sí, a captar «lo que nunca se verá dos veces» (en la evolución de la humanidad no se dan recomienzos, sino que cada suceso histórico lleva consigo su diferencia incomunicable): captar lo singular en cuanto tal, como lo hace (guardando las debidas proporciones y sin salirse de los límites de la analogía) el conocimiento divino.

De aquí la oposición que hay tendente a establecer entre la historia y las ciencias de la naturaleza, las cuales tratan de alcanzar a través de unas «leyes» que son generalizaciones el conocimiento de lo que es común: la física no se interesa por *una* manzana determinada, caída de *un* manzano sobre la cabeza del individuo Isaac Newton, sino por el móvil cuyo movimiento responde a la ecuación

$$e = {}^1/_2\, g t^2$$

Oposición que habría de matizarse, como ya Rickert tuvo el mérito de señalar: la antítesis es un procedimiento oratorio, que nosotros hemos denunciado como frecuentemente burdo *(natura non facit saltus)*.

De hecho, también el conocimiento histórico se vale de leyes (psicológicas, por ejemplo), y el conocimiento del hombre en general puede versar sobre tal hombre en particular. Por otra parte, las ciencias de la naturaleza estudian asimismo, dentro de sus dominios, hechos singulares: en meteorología, para prever la trayectoria y las catástrofes que pueda causar *un* determinado ciclón, se le observa (los del mar de las Antillas están tan controlados que hasta se les ponen nombres, como hacen los militares con las operaciones de desembarco); en geología, se

estudian *el* plegamiento alpino, *la* glaciación de Riss o *la* de Würm, etc. Fenómenos que, por una analogía parcial pero real, serán calificados sin dificultad alguna de «históricos».

Pero, inversamente, hay que recalcar muy bien (pues de lo contrario nos deslizaríamos al terreno de lo irracional) que esta comprensión de lo singular, del otro en cuanto tal, es un conocimiento de tipo analógico, construido a partir de elementos, si no universales, por lo menos generales. Yo entiendo un documento como entiendo una palabra, una expresión del lenguaje en la vida corriente; es decir, en tanto en cuanto no se me presenta sólo a mí y como algo aislado. Todo documento histórico debe poseer, por una parte, cierta originalidad, siquiera sea numérica (por ejemplo, la de las piezas de oro idénticas que, en gran número, constituyen un tesoro y dan importancia y significación especial al hallazgo), y, por otra parte, ha de parecerse en tales o cuales aspectos, o, digámoslo de una manera más rigurosa, ha de ser análogo a otros ya conocidos: únicamente en función de esta analogía es cognoscible.

Pongamos por caso el desciframiento de una lengua desconocida: Champollion pudo llegar a entender el egipcio faraónico porque sabía bien el copto, lengua derivada de aquél. En cambio, el etrusco se resiste a nuestros esfuerzos porque aún no se ha logrado descubrir su parentesco con ninguna de las lenguas conocidas. Una escritura todavía por descifrar (la de la civilización del Indo, los jeroglíficos minoicos) tiene al menos bastantes características comunes con las que conocemos para que podamos comprender que se trata de una escritura; pero tomemos el *quippu* peruano, sistema mnemotécnico que adoptaba la forma de un manojo de cordelillos provistos de uno o varios nudos hechos según diversas reglas: si no conociésemos su empleo por la experiencia directa de la etnografía, ni siquiera sabríamos que se trataba de una especie de escritura, pues tanto difiere de todos los demás sistemas conocidos de notación del pensamiento.

En la práctica, cuantos más puntos comunes presente un documento con una serie homogénea de documentos análogos y ya conocidos, más fácil y segura será su interpretación (es decir, repitamos: la comprensión de *lo* que en realidad es, de su *quid sit*). En esto estriba la fuerza, la utilidad práctica de las disciplinas especializadas a las que se da el nombre de ciencias auxiliares (arqueología, numismática, epigrafía, paleografía, diplomática, sigilografía...): proceden apoyándose en la comparación sistemática de una determinada serie de documentos, observando las analogías que en ellos se descubren y formulando reglas o, mejor, leyes que se basan en este elemento de generalidad que presentan los casos singulares así parangonados.

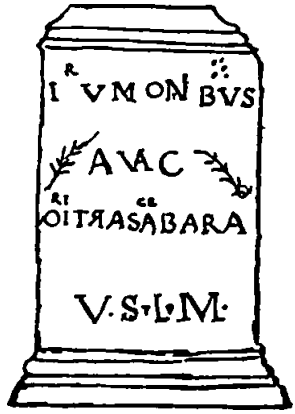
Hay que introducir algo de rigor en la terminología: yo no llamaré ciencias auxiliares de la historia a todas las disciplinas cuyo conocimiento se manifiesta de utilidad para el historiador; éste, como ya

hemos visto, debería saberlo todo, las ciencias de la naturaleza (por sus interferencias con la historia del hombre) y, principalmente, las ciencias humanas (psicología, sociología, economía política, etc.: ninguna hay que un día u otro no tengan que aportarle su contribución): la noción se hace, pues, demasiado vaga como para que resulte útil.

El empleo del concepto más restricto que sugerimos requiere de por sí algunas precauciones, porque (según lo hicimos notar de pasada a propósito de la prehistoria) las «disciplinas» son entidades de orden empírico que se resuelven al ánalizarlas; tomemos el ejemplo de la filología, ambicioso pabellón que cubre muy distintas mercancías: yo no puedo considerarla toda como una ciencia auxiliar: la lingüística, tal como hoy se la concibe, como el estudio histórico de las lenguas y de su evolución, es indiscutiblemente parte integrante de nuestra historia, por el mismo título que la historia de la filosofía o la historia del arte. Tan sólo retendré como ciencia auxiliar aquella parte de la filología que atañe a la crítica de textos (ecdótica).

Para quien las examina desde un punto de vista lógico, las verdaderas disciplinas auxiliares son ellas mismas complejos conglomerados. Así, la epigrafía (es necesario precisar, pues abarca numerosas variedades, como en el caso de la epigrafía latina, el conocimiento de las leyes generales a que se atienen las inscripciones latinas, paganas, antiguas) se divide en tres componentes: arqueología (estudio de los monumentos sobre los que se grabaron o fijaron las inscripciones), paleografía (descifrar y fechar los textos mediante el examen de su escritura) y diplomática (estudio de los formularios).

Tal vez interese observar, en un caso concreto, el método utilizado por estas ciencias auxiliares, así como su alcance. Lo escogeré de la disciplina que acabo de poner por ejemplo: la epigrafía romana. Helo aquí:

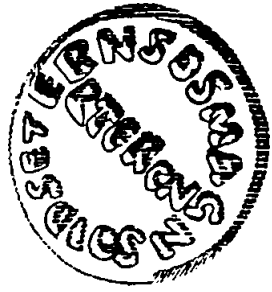


Es la copia, que nos ha conservado un manuscrito fechado en 1521,[10] de una inscripción[11] descubierta en Saintes Maries de la Mer, en Camargue. Se ha querido ver en este texto un documento que apoyaría ciertas leyendas famosas cuya popularidad y rápido auge en Provenza a partir del siglo XI es fácil de rastrear y que hacían arribar milagrosamente a aquellas tierras (más exactamente: a la playa misma de las «Santas») a todo un grupo de personajes evangélicos: Lázaro el resucitado, sus dos hermanas Marta y María (Magdalena), etc., y, en especial, a las dos santas mujeres, María (la madre de Santiago) y María Salomé.[12] La basílica dedicada allí a sus nombres conserva sus pretendidas reliquias, que fueron exhumadas en 1448 tras unas excavaciones realizadas bajo el suelo de la cripta. El redactor de nuestro manuscrito pretende mas sin duda con error,[13] que la invención de las reliquias fue facilitada por la lectura de la inscripción aquí reproducida, la cual él leía, de derecha a izquierda y sin cuidarse de normas ortográficas, del siguiente modo:

Sub (h)umo muri / cava / ara[sic] bas(ili)ce a(l)tiori / M(arias) Iacobi (et) S(alome) v(idebis).

«Cava bajo la tierra del muro del altar de la basílica superior: verás a las Marías de Jacobo y Salomé.»

Sé que no sorprenderé al lector de hoy si declaro tal interpretación en absoluto inadmisible; pero hay que ver por qué. Nada contiene de contradictorio, ni es *a priori* imposible. ¿Inverosímil? Esto es lo que hemos de demostrar. Sabemos de documentos que requieren una interpretación tan *far-fetched*, tan «traída por los pelos» como ésta. He aquí, por ejemplo, el reverso de una moneda de oro»[14] conservada en el museo del Bardo, en Túnez:



[10] Arles, *Bibl. Mun.*, Ms. 113 (el «Livre Noir»), p. 24.

[11] *C.I.L.*, XII, 120*-4101.

[12] Mc 15:40 (cf. Matth. XXVII, 56); 15:1.

[13] Pues nuestra inscripción no es mencionada en el proceso verbal que se hizo sobre las excavaciones de 1448, conservado en el Archivo departamental de las Bouches-du-Rhône, B 1192,

Lleva la siguiente inscripción, escrita en capitales latinas: (en círculo) D S E T E R N S D S M A G N S O, y (en el campo, horizontalmente»: R T E R C N. Trátase de una moneda acuñada en Cartago a comienzos de la ocupación árabe; el texto, latino pero de inspiración musulmana, ha de entenderse así:

D(eu)s etern(u)s, D(eu)s magn(u)s, o/(m)n(ium) cre(a)t(o)r, leyéndose la línea horizontal de derecha a izquierda. Lo cual es, ciertamente, tan inesperado como lo de nuestro documento provenzal.

Si éste estuviese aislado en su singularidad, no se ve cómo sería posible interpretarlo con certeza. Pero la fórmula final V S L M, que nuestro dibujante ha reproducido fielmente, por más que su hipótesis habría exigido V S I M, es una de las agrupaciones de siglas que se encuentran más frecuentemente grabadas en la misma disposición al final de las inscripciones latinas. Hay ejemplos de ellas, a millares, provenientes de todas las partes del mundo romano. Queda, pues, excluido el que se trate aquí de una alusión particular a las santas Marías. Es una fórmula de uso general; ahora bien, de hecho aparece abreviada menos elípticamente en VOT SOL LIB MER o, inclusive, con todas sus letras: *VOTUM SOLVIT LIBENS MERITO,* o sea, el equivalente pagano de la banal fórmula *ex voto.*

Tenemos, pues, ante nosotros una inscripción votiva. ¿Dedicada a quién? Basta con tener un mínimo de experiencia paleográfica en el campo de las inscripciones romanas para leer sin dificultad (nuestra copia ha acertado a reproducir la «ligadura» de las dos letras —NI—; la abreviación de la segunda palabra es también muy usual:[15] *Iunonibus/ Aug(ustis),* «a las Junonas Augustas», siendo *Iunones* uno de los nombres que se daba en latín a unas divinidades protectoras de origen céltico (o precéltico) análogas a las *Matres.*[16]

El examen de la forma del documento, que es patentemente un altar votivo pagano (en nuestros museos se ve gran número de objetos análogos), confirma esta interpretación arqueológicamente. Pasando, en fin, a la parte diplomática del análisis, el esquema constante de las dedicatorias votivas nos invita a buscar en la línea tercera, tras el nombre

y publicado por M. Chaillan, *Les Saintes Maries de la Mer, recherches archéologiques et historiques* (Aix, 1926), pp. 77-142.

[14] Inédita; es una variante de la moneda descrita por H. Lavoix y catalogada con el núm. 109 en su *Catalogue des Monnaies musulmanes de la Bibliothèque Nationale, Khalifes orientaux* (1887), p. 35.

[15] Tan usual que nos ahorra el tomar en cuenta los rasgos parásitos que aparecen en la segunda letra y que podrían hacer pensar en una ligadura de AVAC o ANAC (como trata de leer F. Benoit, *Mémoires de l'Institut historique de Provence,* t. V, 1928, p. 16).

[16] Sabido es que los romanos habían asimilado a las divinidades de su Panteón clásico las de los pueblos «bárbaros» conquistados por ellos: siendo Juno, en Roma, el equivalente femenino de *Genius,* a las diosas protectoras se las llamó sin dificultad *Iunones;* el hecho lo atestiguan numerosos documentos, esparcidos de la Narbonense a la región de los Nóricos. Cf., por ejemplo, K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt* (Friburgo, 1943), p. 777.

en dativo de las divinidades, el del autor del voto en nominativo: era una mujer, que, según las reglas de la onomástica romana clásica, llevaba un gentilicio, el cual no ha podido ser copiado claramente por nuestro autor debido al estado de la piedra,[17] y un *cognomen* que, al parecer, era el comunísimo *Barbara*.

No se hallará epigrafista ni historiador consciente que discutan esta interpretación. Pero hay que precisar lo que se deberá entender cuando la califiquemos de «cierta»: no se trata de la certeza matemática que se obtiene por vía de deducción racional, ni de la certidumbre empírica que proporciona la comprobación experimental. Aunque en el caso que nos ocupa se trata de una de las conclusiones más firmes a que pueda llegar la investigación histórica, sin embargo, no pasa de ser todavía más que una conclusión lógicamente probable: llegamos aquí a uno de los principios fundamentales de la teoría de la historia, que ha sido evidenciado muchas veces desde Leibniz hasta R. Aron (reténgase la fórmula, en estilo kantiano, de este último: «la modalidad de los juicios históricos es la probabilidad»).[18] Pero esta probabilidad es aquí prácticamente infinita.

Sin duda, no cabe tachar de loco al autor de nuestro manuscrito, que ve en el texto un criptograma ideado por «los discípulos de Nuestro Señor... redactado lo más oscuramente que pudieron por causa de los descreídos que tenían en derredor [*sic*] por entonces, a fin de que las "santas señoras" no peligraran». Pero, ¿qué verosimilitud había en esto? Para que un criptograma pueda ser descifrado algún día es preciso, al menos, que esté bien claro que se trata de un criptograma: ¡los autores del texto en cuestión habrían logrado camuflarlo en exceso haciéndolo pasar por una dedicatoria a las *Iunones*! Un contradictor obstinado podrá replicar aún que esto mismo no es imposible en absoluto. (Y así hay que reconocerlo: durante la Resistencia recibí yo una vez cierto mensaje clandestino tan astutamente compuesto que, en mi ingenuidad, no llegué a entender sino su sentido literal.) Pero ¿qué probabilidad tendrá de ser de cierta la interpretación hecha por el medieval de este monumento que nos reprodujo?

La certidumbre histórica nunca pasa de ser una verosimilitud que no parece razonable poner en duda o no se tienen razones suficientes para ello. En términos pragmatistas la llamaríamos: *a practical satisfactoriness*.

Pero este resultado mismo no lo hemos logrado, en el caso elegido, y, paralelamente, en las conclusiones análogas que logran las ciencias auxiliares, sino gracias al carácter general de los hechos en que se

[17] O. Hirschfeld ha encontrado, en un ms. del Vaticano, una copia (independiente de la nuestra) de esta misma inscripción que, coincidiendo en todos los detalles de conjunto, manifiesta idéntica duda e impotencia al llegar a esta línea 3.ª: *Sitzungsberichte*, de la Academia de Ciencias de Viena, t. CVII (1884), p. 235.

[18] R. Aron, *Introduction*, p. 196.

apoya la argumentación. A medida en que un documento es más singular, más original —añádase, desde el punto de vista del historiador, más interesante—, la parte de lo Otro aumenta en detrimento de lo Mismo, y su interpretación se hace más delicada.

Consideramos de nuevo la inscripción de las santas Marías: en el fondo, no ofrece mucho interés desde el punto de vista documental: su originalidad (aparte el nombre, por lo demás incierto, de la dedicante... *a Barbara*) es casi simplemente numérico: *un* documento más de tantos como atestiguan la existencia de las Junonas Augustas en la Narbonense.

Es menester recalcarlo, porque fundándose en los indiscutibles triunfos alcanzados a partir del siglo XVII por el desarrollo de las ciencias auxiliares es como concibió el dogmatismo histórico el ensueño de un conocimiento del pasado realmente «científico», de una certeza comparable a la de las ciencias de la Naturaleza. Mas esta desorbitación es a todas luces ilegítima: el método comparativo no puede ser aplicado más que a los hechos que se repiten. Ahora bien, los documentos más preciosos para la historia son precisamente los que nos permiten abordar los aspectos propiamente singulares de la realidad del pasado: lo esencial de su mensaje escapa de la captura de las reglas basadas en la observación de ciertas constantes; desde el momento que una inscripción evoluciona por poco que sea, diferenciándose en una palabra original, la ciencia epigráfica no tiene mucho que enseñarnos sobre ella: actualmente ya no es más que un texto literario aislado en su singularidad.

Volvamos con la *Laudatio Thuriae*: nada hay específicamente epigráfico en el análisis que cabe hacer de este largo y bello texto (lo conservado llena once páginas en la edición de Durry): poco importa que haya sido grabado a dos columnas sobre una placa de mármol en lugar de haber sido copiado con tinta sobre papiro. ¿A qué ciencias auxiliares acudiremos para comentarlo? Apenas se me ocurre otra que la historia de la literatura, la cual, informándonos acerca del desarrollo que tuvo en Roma el género de la *laudatio* fúnebre, nos ayudará a situar este texto dentro de una tradición. Atendiendo a que los restos que se conservan están mutilados, el historiador recurrirá, para colmar las lagunas, a todos los recursos de la crítica conjetural. Pero, ¿es ésta ya una «ciencia»? En las inscripciones de tipo trivial —aquellas que evocan hechos susceptibles de ser observados por repetición—, la conjetura se apoya en analogías y parangones, y se ve recompensada a menudo por la comprobación experimental que, en ocasiones, representa un nuevo descubrimiento. Aquí, por lo contrario, se va a la ventura y los complementos sugeridos son por necesidad arbitrarios. Un hallazgo reciente acaba de demostrarlos así: un nuevo fragmento de la *Laudatio* ha venido a dar a conocer el final, hasta entonces ignorado, de diez líneas del texto; los editores precedentes (y entre ellos figuran nombres

ilustres: Mommsen, Vollmer) se habían esforzado por llenar esta laguna: ¡de hecho, no acertaron más que una vez de cada ocho! [19]

Este es el caso general: la mayoría de las veces, en un trabajo histórico, por poco profundo que sea, los documentos que se han de examinar no caen bajo la jurisdicción de estas preciosas disciplinas y el esfuerzo de comprensión apenas puede dividirse en dos fases, externa la una y preliminar, destinada a precisar la naturaleza del testimonio, más central la otra, dedicada a analizar su contenido; ambas se hacen inseparables, y el conocimiento de este objeto singular no puede ya basarse más que en la analogía que nosotros le descubramos, mediante nuestra experiencia general, con todos los documentos provenientes de la misma zona del pasado y, más generalmente aún, con nuestra experiencia del hombre.

Trátese de interpretar un documento tan rico en originalidad como lo es un diálogo de Platón: aquí todo es singular, pues, si puedo invocar mi conocimiento del griego, tendré que conocer sobre todo los giros, el estilo del griego de Platón, su vocabulario (puntualizando, como es sabido,[20] hasta las más mínimas variaciones en el uso de las partículas); si invoco mi conocimiento de la literatura griega, será principalmente en lo tocante a este género, de especie única, que es el diálogo platónico donde tendré que dominar sus reglas... Lo que guía, orienta y determina mi comprensión es, en general, lo que yo pueda saber del hombre griego de la época de Platón (cuál era su mundo interior, qué ideas pueden reconocerse como posibles para él) y, finalmente, ante todo, lo que yo sepa del hombre de todos los tiempos y de lo que significa pensar.

Todos éstos son aún elementos generales que nos permiten comprender este documento singular. De aquí en adelante, pertenece al ingenio, a la capacidad del historiador el descubrir la existencia de posibles analogías entre los datos del documento y las realidades, conocidas o experimentadas, de la naturaleza humana. Y como cada vez que nuestra teoría hace resaltar una virtud nueva que ha de exigirse al historiador, un límite más se le impone a la historia: un documento será comprendido exactamente *en la medida en que haya un historiador capaz* de apreciar con mayor hondura su naturaleza y su alcance.

Para concluir con el examen preliminar, subrayemos otra limitación a la validez de la construcción histórica: por razones prácticas, no siempre le es posible al historiador trabajar directamente sobre los documentos originales. Supongamos que se trata de obras antiguas o medievales: las más de las veces, el historiador las consulta en una edición

[19] A. E. Gordon, *American Journal of Archaeology*, t. LIV (1950), pp. 223-226; M. Durry, *Revue des Etudes latines*, t. XXVIII (1950), pp. 81-82.

[20] Las investigaciones inauguradas por L. Campbell y W. Lutoslawski han patentizado que el estudio estadístico del empleo de las partículas permitía sacar conclusiones muy concretas sobre la evolución del estilo de Platón y, de rechazo, sobre la datación de los diversos *Diálogos*.

moderna y no sobre los manuscritos que nos la han transmitido. Mas esto es interponer entre el pasado «nouménico» y nuestro conocimiento un corte, un espacio añadido de trasformaciones resultantes de la intervención humana. La verdad de nuestra historia dependerá de la validez de las operaciones efectuadas, fuera de nuestro control, por el editor, y, en primer lugar, de la validez de las disciplinas de que éste se haya servido: siglo y medio de experiencias nos han hecho mucho más desconfiados con respecto a los métodos seguidos por la crítica textual que lo que se era en la época heroica de Lachmann y Madvig; nosotros medimos minuciosamente cuanto pueda entrar de arbitrario, de incierto, de subjetivo, en este «arte» conjetural por excelencia...

Hasta el punto de que las reglas prácticas que damos a los principiantes (leer un texto en su mejor y más reciente edición crítica; estar a la altura necesaria para verificar el trabajo de nuestros predecesores) solamente tienen un valor provisional: a un nivel más profundo de la investigación se impone el retorno a los manuscritos. Si, por ejemplo, el padre M. Verheijen acaba de renovar por entero la historia, tan oscura, de la *Regla* monástica atribuida a san Agustín, es porque no se ha contentado con leer la *Carta 211* en la edición crítica, admitida generalmente como buena, de Goldbacher en el *Corpus* de Viena, sino que ha buscado sus manuscritos, ha descubierto otros más antiguos que los que estudió este editor, y, de esta manera, ha reconstruido una historia de la tradición de este texto, cuya complejidad nadie podía sospechar.[21]

Hace falta insistir en ello, porque la teoría clásica de la «crítica externa» despreciaba este hecho tan notorio: el documento que nos religa al pasado no es, por ejemplo, el texto del *De Civitate Dei* tal cual lo leemos en la edición Dombart-Kalb, sino que lo son los 376 manuscritos de ese texto que han sido encontrados; sin duda, el contenido de estos manuscritos no es ya, puro, el que redactó san Agustín: se le han añadido las faltas cometidas por los copistas y las correcciones e interpolaciones más o menos ingeniosas introducidas por esos mismos amanuenses o por los lectores; pero el texto «limpio y reajustado» que nosotros recibimos de manos del filólogo añade aún a estos datos una capa suplementaria de retoques cuyo valor ha de apreciarse en cada caso cuidadosamente. Y, más todavía que a los eventuales errores, soy yo sensible a la mutación sustancial que experimenta el documento al pasar por las manos del editor y del impresor: he podido demostrar, por ejemplo, mediante el estudio de los tres manuscritos más antiguos de *La Ciudad de Dios*, que para leer esta obra como san Agustín quería que se leyera hay que hacer caso omiso de las divisiones en capítulos introducidas por los editores modernos y considerar cada libro como

[21] M. VERHEIJEN, *Vigiliae Christianae*, t. VII (1953), pp. 27-56; *Revue du Moyen-Age latin*, t. VIII (1952), pp. 97-122; *Augustinus magister*, Actes du Congrès international augustinien (París, 1954), t. I, pp. 255-263.

un todo, como un amplio desarrollo que nada divide en trozos: [22] compréndese que Helm, al editar en el *Corpus* de Berlín la *Crónica* de Eusebio Jerónimo, haya optado por caligrafiar un texto en unciales, dispuesto como el arquetipo, tal como él lo reconstruía, de nuestra tradición manuscrita.

[22] *Mélanges J. de Ghellinck* (Gembloux, 1951), t. I, pp. 235-249.

5 | Del documento al pasado

El documento no lo estudiamos por sí mismo, sino con miras a alcanzar, mediante él, el pasado. Ha llegado el momento de que analicemos este paso del signo a la cosa significada, del documento al pasado: paso decisivo, culminación esencial de la elaboración del conocimiento histórico. Para dar cuenta de él hay que desconfiar, ante todo, de las esquematizaciones demasiado simplistas, pues el análisis nos induce a distinguir entre operaciones lógicas que en realidad van íntimamente asociadas y en constante interacción.

El historiador, como ya lo hemos hecho notar, comienza su tarea planteándose una cuestión; acto seguido, reúne una serie de documentos pertinentes, a cada uno de los cuales asigna, mediante un análisis preliminar, cierto grado de credibilidad. Imagen aún muy elemental: el progreso del conocimiento se realiza a través de ese movimiento dialéctico, circular o, mejor, helicoidal, en el que el espíritu del historiador va pasando sucesivamente del objeto de su investigación al documento del que se sirve y recíprocamente. La cuestión, la pregunta que ha desencadenado el proceso no sigue siempre idéntica a sí misma: al contacto con los datos del documento no cesa de trasformarse, se comprende, por ejemplo, que era absurda, anacrónica («no ha lugar al planteamiento del problema»), o se aprende a formularla en términos más precisos, mejor adaptados a la naturaleza del asunto. Este es el beneficio que reporta nuestra *epoché* provisional: en vez de un interrogatorio impaciente que interrumpa de continuo al testigo para decirle «Volvamos a la cuestión», el historiador pregunta, en sentido utópico, al documento: «¿Quién eres?», y acto seguido le pide: «¡Enséñame a conocerte!».

Mas esta pregunta implica ya una respuesta formulada a título de hipótesis: en cada giro sobre sí misma, en cada espiral sucesiva de nuestro simbólico helicoide, la hipótesis es formulada de nuevo, corregida, completada, con lo cual, poco a poco, nace y crece el conocimiento histórico. Observada empíricamente, esta elaboración de la historia no se produce en dos fases distintas y sucesivas: *a*) apreciar el valor del documento; *b*) concluir de él al pasado; no se da aquí sino un proceso homogéneo: es «comprendiendo» los documentos, familiarizándose con ellos, meditándolos, volviendo a ellos sin cesar, penetrando en ellos poco a poco como se llega a conocer lo que en verdad son y, al mismo tiempo, el pasado humano cuyos vestigios conservan y del que nos ofrecen su testimonio. El historiador es el hombre que adquiere esta familiaridad con los documentos, gracias a la cual acaba por saber con cer-

teza cuál es su sentido, su alcance, su valor, qué imagen del pasado descubren y le aportan.

¿Es este proceso tan diferente de aquel por el que, en la vida diaria, en la experiencia vivida del presente, se llega a conocer, a comprender, a encontrar a otro? Viéndole vivir, viéndole actuar y reaccionar, oyéndole hablar, observando los testimonios de toda clase que él nos proporciona respecto a su alteridad, nos hacemos poco a poco una idea, una imagen, válida por fin, del Otro. ¿Ocurre de diferente manera en historia? No. El trato con los documentos nos permite también llegar a conocer por fin al hombre del pasado como hoy día el amigo a sus amigos.

Pero hay que examinar más de cerca cómo se realiza este conocimiento del pasado a través de esos signos. Importa distinguir varios casos, entre los cuales median todos los grados intermedios posibles y cuyo encadenamiento es bastante revelador:

a) a menudo, el objeto del conocimiento histórico, aquel pasado que el historiador trata de aprehender, no se distingue del ser mismo del documento estudiado: este caso se presenta en la historia de la filosofía y, más generalmente, del pensamiento, en la historia del arte, en la historia de las manifestaciones de lo que Dilthey llamaba el espíritu objetivo (por una trasposición parcial del concepto hegeliano): historia de una lengua, de una técnica. La labor se reduce aquí a comprender, al *Verstehen*. Tomemos, por ejemplo, una obra filosófica, las *Leyes* de Platón: qué significa este texto, qué coherencia interna tiene la doctrina que expone... He aquí un conocimiento inmediato del pasado, sin más condiciones o límites que los de la capacidad del historiador: conoceré de las *Leyes* de Platón lo que yo me muestre capaz de comprender al estudiarlas.

Hay asimismo todo un aspecto de la historia del arte bien ilustrado, aunque paradójicamente, por B. Berenson,[1] en el que se da la misma inmediatez de la comprensión: cuando delante de un cuadro, de un monumento cargado de valores tratamos de analizar su sentido y profundizar en su conocimiento.

b) Hay que considerar también que la investigación inducirá bastante pronto a hacer preguntas, que algunos calificarían de «más propiamente históricas», del tipo no ya: «¿Cuál es la belleza que distingue a este cuadro?», sino «¿Qué ha querido hacer el pintor que lo ha concebido?»; no ya «¿Qué significa por sí mismo y en sí mismo este diálogo de Platón?», sino: «¿Qué quiso decir aquí Platón?» Uno se preguntará, por ejemplo, si se interesa y compromete él mismo respecto a la verdad de sus proposiciones —casi como cuando en una conversación interrumpimos a veces al Otro preguntándole: «¿Hablas en serio?»—, y

[1] Véase especialmente: *Aesthetics, Ethics and History* (trad. franc., 1953).

la pregunta, tratándose de Platón, es frecuentemente necesaria: hasta tal punto resulta difícil discernir el intervalo exacto en que su aguda mente y su refinadísimo arte ponía en juego su recurso a la ironía heredado de Sócrates.

Aduzcamos el ejemplo máximo de «cuestión disputada»:[2] el elogio de Isócrates al final del *Fedro*. ¿Es sincero o irónico? O bien, dado que fuese sincero en labios de Sócrates y en la fecha en que Platón le hace hablar, ¿equivale a un amargo recuerdo de las promesas no cumplidas que Isócrates había hecho en su juventud? O ¿no será que Platón evoca, representándolo en la persona de Isócrates, al orador prototípico, encarnación de la retórica ideal, tal como él la concibe, aquella, por ejemplo, que el joven Aristóteles debe enseñar en la Academia? El ámbito de las hipótesis no se ha circunscrito a éstas...

Este tipo de problema se presenta constantemente: una cosa es, leyendo *Aucassin et Nicolette*, hallar reflejado en sus páginas el ideal del amor cortesano, y otra muy distinta comprender que el autor habla de él en son de burla. La respuesta nunca es simple: ¿quién discernirá del todo hasta dónde llega la complicidad de Cervantes con Don Quijote?

Problemas difíciles, que jamás puede quedar nadie seguro de haber resuelto plenamente y que sólo se pueden esclarecer gracias a un ahincado y afanoso esfuerzo de comprensión interior.

c) Hay otro caso, muy distinto del primero, pero en el que se produce de otro modo la misma aprehensión directa del pasado en el documento: cuando requerimos de éste no el testimonio que pueda dar sobre un pasado exterior a él, sino la expresión del pasado que él mismo representa. Leamos a Amiano Marcelino: podemos pedirle a su obra no un relato de los sucesos ocurridos durante los reinados de Constancio II, Juliano el Apóstata, etc., sino que nos dé a conocer al hombre del siglo IV d. J. C. que era Amiano mismo, tal cual aparece en su manera de pensar, de sentir, de juzgar. No se le preguntará ya lo que sabía (ni si lo que pretende saber es verdadero), sino que se le pedirá lo que era: la comprensión de la obra nos da un conocimiento directo de su autor. He aquí una manera frecuente de explotar nuestras fuentes históricas, y una de las más seguras y fecundas. Así se elabora la historia de la mentalidad, de la sensibilidad, del ambiente espiritual, del *Zeitgeist* de una época o de una sociedad: figura ésta entre los sectores más florecientes de nuestra ciencia.

Vuelvo una vez más a la *Laudatio Thuriae*: tenemos en ella una preciosa contribución a la historia del amor. El marido nos cuenta que, siendo su matrimonio estéril, su esposa le había propuesto el divorcio, en lo cual obedecía ella a la antigua tradición romana que concebía el

[2] La bibliografía que de ella di en mi *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*[2] (1950), páginas 492-493, no está ya al día; añádase, al menos: R. SCHAERER, *La question platonicienne* (Neuchâtel, 1938).

matrimonio *liberorum procreandorum causa*, es decir, únicamente en función de la prole; nuestro hombre, por su parte, reacciona como «moderno» —o, sin anacronismo, como helenístico, para quien la persona humana tenía un valor absoluto— y rehúsa este sacrificio.[3]

Insistamos en las preocupaciones de que es preciso rodearse (el esfuerzo de comprensión, decíamos, buscando la verdad del pasado, excluye la credulidad): el testigo puede haber afectado sentimientos que no experimentó en realidad, puede haber tratado de hacerse valer en su documento (caso frecuente en los autores de *Memorias*, que, por lo común, no estriben para calumniarse). La verdad de las conclusiones obtenidas estará en función directa del arte del historiador, de la habilidad y de la prudencia con que sepa formular preguntas y respuestas:

En el ejemplo citado, no deberemos concluir: «Los hombres de la época de Augusto...». Esto sería proceder como el inglés del cuento, que, apenas desembarcado en Calais, apuntó en su agenda: «Las francesas son pelirrojas». Sino que se dirá: «En tiempos de Augusto, el viejo ideal de la ciudad antigua había perdido algo de su vigencia, pues vemos a un esposo que se honra de haber rehusado el divorcio propuesto por causa de esterilidad...». Por otra parte, no se pretenderá averiguar si nuestro hombre experimentó realmente los sentimientos que expresa; la cuestión histórica es: «¿Cómo formuló este hombre la expresión de un amor...?».

Esta verdad, en fin, vendrá contenida —entiéndase bien— dentro de los límites en que se encierra siempre la reciprocidad de las conciencias: aun en la experiencia vivida, ¿podremos estar nunca seguros de haber penetrado hasta el trasfondo en la conciencia del Otro?

d) Pero el historiador se verá cada vez más inducido de mil maneras a formular al pasado cuestiones de «hecho»; sobre los «sucesos» a los que nuestros predecesores tenían tanta tendencia a reducir la historia. Aun cuando se rechace esta concepción tan mezquina de la historia historizante, no se estará por eso menos obligado a indagar la realidad, la verdadera existencia pretérita de fenómenos humanos localizados en el tiempo y en el espacio, y esto en todos los ámbitos de la investigación, hasta en los generalmente más rebeldes a la pura curiosidad histórica, como son el pensamiento o el arte. Surgen por doquier, por ejemplo, cuestiones de fecha, de atribución...

Para comprender determinado diálogo platónico importa fijar su puesto en la cronología y, por ende, en la evolución del pensamiento de Platón; importa para la interpretación del sistema de Aristóteles que el conjunto de sus tratados sea obra suya, y no, como querría una hipótesis reciente,[4] obra, en gran parte, de su discípulo Teofrasto.

[3] *C.I.L.*, VI, 1527, II, 31-47 (ed. Durry, pp. 19-23).

[4] J. ZÜRCHER, *Aristoteles' Werk und Geist* (Paderborn, 1952).

Aquí, el historiador debe, por una vez, saltar y concluir del documento una realidad que éste evoca pero que le es exterior; la realidad de tal pasado es, naturalmente, mucho más difícil de establecer, y la parte de incertidumbre irá en seguida en aumento. La metodología positivista había elaborado a este propósito una doctrina perfectamente rigurosa, que se reduce a esto: [5]

Ningún documento prueba por sí solo de manera indiscutible la existencia de un hecho; el análisis crítico no llega más que a determinar la credibilidad que parece merecer su testimonio. Por otro lado, *testis unus, testis nullus*: de un solo documento no puede concluirse la realidad del hecho (porque todas nuestras afirmaciones llevarían la tara de un coeficiente de incertidumbre: «En caso de creer a nuestro testigo...»). Ahora, si se logra reunir varios testimonios igualmente autorizados, cuyas afirmaciones sobre un mismo hecho converjan con todo rigor, y si se puede dar por sentado que esos testimonios son independientes (y no derivados los unos de los otros o de una misma fuente), entonces, la probabilidad que dé pie a concluir que son veraces se hace mayor y acaba por llegar a certeza práctica.

Nada hay reprensible en estos principios, como no sea que casi nunca son realmente aplicables. Nacida de una consciente emulación a las ciencias de la naturaleza, ambicionando reconocidamente promover la historia a la dignidad de «ciencia exacta de las cosas del espíritu», la teoría positivista define las condiciones necesarias para asegurar la pretendida pureza del Conocer, sin poder garantizar la extensión ni el interés de lo Conocido, que, si se cumplen tales condiciones, será, de hecho, accesible. Las exigencias establecidas menosprecian las servidumbres a que está abocado el hombre en su condición, en la situación en que le ponen al historiador los caprichosos «azares» que presiden su tarea documental. Ninguna de las condiciones enumeradas se cumple en la mayoría de los casos: supondrían la enunciación de proposiciones singulares negativas; es decir —según convendrán en ello todos los lógicos—, la cosa más difícil de conseguir en el mundo.

¿Y la independencia de los testigos? En la medida de nuestras informaciones, podemos establecer las relaciones positivas de dependencia que tal vez existan entre los documentos, o, si no, concluir: «Hasta que no tengamos más noticias, *parecen* independientes»; pero, ¿cuándo podremos afirmar que lo son? E igual se diga de la credibilidad: la crítica interna determina el grado máximo de credibilidad que, tenida en cuenta nuestra información, parece merecer un documento, pero no su grado real, pues no nos es dable enumerar todas y cada una de las posibles causas de error.

Una vez haya averiguado yo que mi testigo presenció ciertamente

[5] Véase, por ejemplo, Langlois-Seignobos, *Introduction...*, pp. 166ss. El positivismo no fue una enfermedad específicamente francesa; cfr., p. ej., la discusión de G. J. RENIER, *History, its purpose and method*, p. 131, a propósito de A. Rhomberg (1883) y W. Bauer (1921).

la escena que describe y que se hallaba bien situado para observarla, ya no podré saber si, por desgracia, no cerró en aquel momento los ojos o si estornudó en el instante decisivo... por ejemplo, cuando Napoleón, en la ceremonia de su coronación, se puso a sí mismo la corona que debería haberle impuesto Pío VII...

¿Y el acuerdo entre varios testimonios? Para esto es preciso que el objeto de su observación haya sido el mismo. Ahora bien, dos hombres diferentes, porque se interesan en cosas diferentes, porque no tienen la misma mentalidad ni los mismos hábitos intelectuales, jamás verán igual el mismo objeto en el mismo espectáculo humano que se les ponga ante los ojos; es extraordinariamente raro dar con dos testimonios que versen real y exactamente sobre el mismo conjunto de datos y de experiencias, sobre lo que, por abreviar, se denomina el mismo «hecho».

Sin duda, basta, y sucede a menudo, que los campos de observación se interfieran: el acuerdo recae entonces sobre la parte común de esos testimonios; pero ha de advertirse que esta identidad no puede recaer más que sobre los elementos más externos de lo real, sobre los elementos objetivos o más objetivables, a propósito de los cuales se puede establecer un acuerdo basado en la verificación experimental: mas éste no es sino un descarnado esqueleto en comparación con la total realidad humana, la única que merece ser investigada y conocida, realidad compleja, en la que los gestos externos, las acciones visibles son inseparables de los valores psicológicos y de otros que les confieren significación y alcance.

Sea el «hecho histórico»: «César atravesó el Rubicón». Lo que al historiador le interesa no es que el móvil constituido por el cuerpo del llamado Julio César, en un determinado momento y de la jornada del 17 de diciembre del 50 a. J. C. (según nuestro calendario), pasase de la ribera izquierda a la ribera derecha del riachuelo en cuestión, sino que aquel «gesto» tuviese la significación política de desencadenar la guerra civil...

Asombra ver hasta qué punto la teoría clásica que acabamos de exponer mutila la realidad histórica para poder encajarla en el basto casillero de sus categorías; en realidad, es sólo una ilegítima trasposición de las categorías de la instrucción judicial,[6] que responden a un orden de preocupaciones muy diferente y cuyo objeto, siempre bastante simple, necesariamente objetivo, no se confunde sino sólo muy en parte con el de la investigación histórica, que es mucho más rico.

Collingwood por ejemplo, para exponer su teoría de la historia, opta por inventar una novelita policiaca sobre el tema *Who killed John Doe?* [*¿Quién mató a John Doe?*].[7]

[6] Como lo ha hecho ver muy bien el gran bolandista P. PEETERS en su memoria: *Les aphorismes du droit dans la critique historique*, publicada en el *Bulletin* de la R. Acad. de Bélgica, Cl. des Lettres, t. V., XXXII (1946), pp. 81-116.

[7] *The idea of History*, pp. 266 ss.

Y, en efecto, la encuesta policial desencadenada por un asesinato es todo un estudio de carácter histórico: investigación, crítica e interpretación de documentos, en especial de los indicios (huellas de los pasos, huellas digitales) y de los testimonios recogidos. Pero es una historia de tipo elementalísimo, casi burdo: el hecho que se trata de reconstruir es muy simple, objetivable, fácil de reconstituir, de «comprender» (en el caso imaginado por Collingwood, una puñalada). La aparición de la teoría platónica de las Ideas en el universo del pensamiento es también un hecho, pero que reclama un trato más delicado. La encuesta judicial es a la teoría de la historia lo que los números enteros son a la moderna teoría del número, la cual ha de dar cuenta no sólo de los enteros, sino también de los fraccionarios, los algebraicos, los irracionales, los imaginarios, los transfinitos...

Ante la realidad del pasado que se trata de aprehender, le preocupa al historiador no tanto la cuestión de la existencia como la de la esencia: establecer la realidad del elemento que, digámoslo una vez más, puede ser un sentimiento, una idea tanto como una acción, un fenómeno de conjunto tanto como un gesto individual) interesa ciertamente, pero no sería bastante. Sobre el esqueleto de los sucesos, sobre la armazón factual, han de poderse colocar nuevamente los nervios, la carne y la piel... la epidermis delicada y palpitante de vida. El objeto de la historia es la compleja realidad del hombre. Es necesario entenderse, en efecto, sobre qué sea eso que se llama la verdad de la historia: si su objeto es el pasado *humano*, será verdadera en tanto en cuanto llegue a dar otra vez con la realidad del hombre en toda su riqueza: reducirla a un cuerpo móvil animado de movimientos registrables en el tiempo y en el espacio no es conocer al hombre. La teoría clásica de la comprobación por convergencia solamente puede retener, de los distintos testimonios, su mayor factor común, lo cual conduce a despreciar aquello que cada uno contiene de más precioso, por más sutil y matizado... de más real, por acercarse más a la inagotable complejidad de la realidad humana.

Conviene hacerse con una doctrina lógica del conocimiento histórico, y como lógica, yo no diría menos rigurosa, pero sí menos rígida: el conocimiento debe adaptarse a su objeto. Nuestros predecesores positivistas estuvieron obsesionados por el ideal de la «objetividad», entendida muy concretamente con respecto al conocimiento verificable, en cierto modo, experimentalmente, al conocimiento «válido para todos» según gustaban de decir; lo cual llevaba nada menos que a negar prácticamente la posibilidad misma de la historia.

Con toda lógica, concluían que cuando no disponemos de testimonios convergentes en punto a calidad y suficientes en cantidad no nos queda más remedio que confesar nuestra ignorancia: «la única actitud correcta es el agnosticismo».[8] Pero como en todos los problemas real-

[8] LANGLOIS-SEIGNOBOS, p. 113, nota 1.

mente humanos es imposible comprobar si se han cumplido las condiciones exigidas, síguese de aquí que una historia estrictamente conforme a los postulados positivistas contendría sólo páginas en blanco.

Cuando tenemos delante un documento, un testigo, nuestra preocupación principal no consistirá en preguntarnos si es posible contrastarlo con otros (de hecho, insistamos todavía una vez más en lo esencial, el testimonio se revela casi siempre único en su género, su tenor, su orientación), ni si el testigo ha querido engañarnos, etc.), sino ante todo, en averiguar si ha comprendido o no (o dado que se trate no de un testimonio voluntario sino de un índice implícito en el ser mismo del documento, averiguar si el testigo ha podido expresar) aquello de que nos habla, hasta qué punto lo ha entendido o expresado, con qué grado de precisión, es decir, de riqueza, de complejidad, de hondura, ha podido reflejar, registrar y, por ende, transmitirnos la sutil realidad humana que tratamos de aprehender.

Sea el ejemplo clásico del problema de Sócrates: durante cerca de un siglo, siguiendo a Hegel (éste es también uno de sus errores más enojosos), se ha solido considerar que el Sócrates histórico era el de Jenofonte, más bien que el de Platón: ¿no salta a la vista que el segundo se sirvió sólo del nombre de Sócrates como de un seudónimo para exponer su propia filosofía? (¿Diremos que Platón ha mentido, ha querido engañarnos? ¡No, no ha escrito sus *Diálogos* para proporcionar documentos a los futuros historiadores de Sócrates! Poner, como lo ha hecho, su doctrina en labios de un viejo maestro era rendir un homenaje a aquel a quien tenía él conciencia de debérselo todo). Se decía, por el contrario, que Jenofonte no había podido deformar la doctrina de Sócrates, puesto que no entendía de filosofía y, propiamente hablando, no tuvo un pensamiento capaz de sustituir aquella. Se tardó mucho en caer en la cuenta (pese a la profética advertencia de Schleiermacher) de que precisamente por la razón apuntada, esto es, por su falta de capacidad para comprender gran cosa de las enseñanzas de Sócrates, Jenofonte no podía habernos dejado más que una imagen de su maestro muy empobrecida, superficial hasta resultar una caricatura.

Casi siempre es inútil y vano engañarse con la esperanza de controlar, desde fuera, la validez de los testimonios con que contamos. A menudo, todo cuanto podemos hacer es, supuesto que conozcamos bien el documento en cuestión, supuesto que nos hayamos esforzado por irlo penetrando más y más, formular un juicio probable sobre el grado y la naturaleza de su veracidad y, a continuación, decidir si de momento le otorgaremos o no nuestra confianza.

Abordamos así la esencia misma del conocimiento histórico: cuando éste versa enteramente sobre su objeto, es decir, sobre toda la rica realidad humana, no es susceptible de esa acumulación de probabilidades que, teóricamente, podría llegar a una cuasicerteza, sino que se basa, en definitiva, en un acto de fe: del pasado, conocemos lo que *cree-*

mos verdadero, esto es, *real*, entre todo lo que de cuanto los documentos nos han conservado hemos comprendido.

Ni cabe aquí llamarse a escándalo: se trata también de un hecho, y nuestra filosofía crítica no puede menos de reconocerlo (el filósofo indaga la naturaleza de las cosas y, habiéndola encontrado, se regocija, *laetatur inventor*),[9] pues el ser es siempre, en cuanto ser, superior al no-ser: el contacto con la realidad, por rugosa que sea, vale más que acariciar quimeras.

Hacer constar que el conocimiento histórico es el resultado de un acto de fe (porque «confiar» y «tener fe» es todo uno, como lo ponen de manifiesto el griego πιστεύω y el latín *credo*) no es, por lo tanto, negar su verdad, negar que pueda ser susceptible de alcanzar la verdad. Guardémonos, una vez más todavía, de confundir el rigor lógico con la rigidez mental: falso rigor es pretender reducir lo racional a lo apodíctico o restringir la posesión de la verdad a las conquistas de la deducción *more geometrico* y de la verificación experimental de las hipótesis de la inducción; lo que verdaderamente es esto no es más que un pusilánime afán de seguridad: por temor a equivocarse, redúcese a la razón a la impotencia. De hecho, una auténtica filosofía, cuidadosa de no dejarse escapar nada, será la primera en hacer constar el legítimo y necesario papel que desempeña en la vida del hombre el conocimiento por la fe. Me asombra oír la voz de Karl Jaspers[10] como un eco de lo que, a quince siglos de distancia, decía san Agustín, quien, habiendo delimitado con toda nitidez la función de la fe en la labor de la historia, patentiza cómo aparece asimismo en otros muchos dominios del conocimiento, hasta tal punto que si no nos aviniésemos a recurrir a ella serían imposibles la acción y aun la vida: *omnino in hac vita nihil ageremus*.[11] Es bien cierto que el hombre, y el filósofo mismo, por racional que sea y quiera ser, no cesa de recurrir a la fe, y esto tanto en el comportamiento más baladí de la vida diaria como en el ejercicio más riguroso del pensamiento puro:

«Confiamos» en el horario de los trenes que leemos en las páginas de una buena guía... aun cuando ésta se anticipe a ponernos en guardia advirtiéndonos que no es infalible. En el otro extremo, piénsese en la función que desempeña en matemáticas el axioma o en el carácter de indemostrabilidad que connota los principios de los que se deduce toda una filosofía.

No es éste un tipo de conocimiento excepcional que estuviera reservado al particularísimo caso de la fe teológica.

Los cristianos serán, claro está, especialmente sensibles con respec-

[9] SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, II, XII (34).

[10] *La foi philisophique*, conferencia traducida al francés en el libro publicado con este mismo título (1953).

[11] *Confesiones*, VI, v (7). Se ha de releer todo el pasaje. Nótese la perspicuidad de los términos concernientes a la historia: «(Mihi) consideranti quam innumerabilia *crederem* quae non uiderem neque cum gererentur adfuissem, sicut tam multa *in historia gentium*...»

to a este caso supremo, para ellos especialmente importante: a diferencia de otras religiones, que no se basan más que en verdades eternas o en símbolos míticos, el cristianismo se apoya en verdades de carácter histórico (...la Encarnación, la Pasión, la Resurrección...): es cristiano quien cree en Aquél en quien creyó san Pedro. Asimismo, nuestra teoría puede aprovechar todo lo que la teología y, si se me permite decirlo, la psicología cristiana han ido acumulando con sus reflexiones en torno a la noción de «fe divina». *Mutatis mutandis* y tomadas las precauciones que se han de tomar al hacer cualquier trasposición, cabe decir:

El acto de fe histórica no debe ser arbitrario, sino que supone unos *preambula fidei* racionales. El esfuerzo de comprensión a que hemos sometido los documentos (y que, como ya hemos visto, rebasa por todas partes los cuadros de la simple «crítica» externa e interna, pues recurre a cuanto podemos saber del ambiente, de la civilización de donde proceden los documentos y, en última instancia, a todo lo que sabemos del hombre, de la vida, del ser y de la nada), este esfuerzo es al fin coronado con un juicio de credibilidad, con un juicio fundado en razón. El historiador concienzudo se guardará siempre de incurrir en el error que la teología católica llama «fideísmo», en esa tendencia a menoscabar o a negar el papel de la razón demostrativa en la determinación de la creencia sana.

Condición necesaria, pero no suficiente: Una vez reconocido que confianza no es lo mismo que credulidad, que la fe no es arbitraria, no es puro capricho, efecto de un despotismo de la voluntad que «cautive» a la inteligencia (dando a esta palabra todo su fuerte y denso sentido, como se lo daba aún Bossuet), no resta ya sino que el acto de fe es un acto libre, —*credere non potest, nisi uolens* [12]— que compromete al hombre entero, que implica una decisión existencial.

Volveremos más despacio sobre este último aspecto. Por ahora nos limitaremos al mero análisis lógico del comportamiento del historiador. Para realizarlo, hemos de recalcar una vez más el hecho de que ninguna de las conclusiones de su encuesta, ninguna verdad histórica, es, hablando con propiedad y en el sentido estricto de los términos, indiscutible, indudable, «necesitante» o apremiante de un modo absoluto. Esto es lo que se saca, de manera palmaria, del acervo de datos recogidos en la curiosa carpeta del hipercrítico, carpeta que es preciso abrir con valor y considerar sin enfado. Contiene, en primer lugar, una serie de experiencias exageradamente paradójicas y queridas como tales por sus autores: éstos, en un contexto polémico (sea para combatir el escepticismo histórico engendrado por un racionalismo demasiado rígido, sea, al contrario, para reconducir al terreno de la prudencia a los desorbitados dogmatizadores ávidos siempre de inventar hipótesis), han tratado de evidenciar en cierto modo el carácter de no necesarias que connota a las verdades históricas, haciendo ver para ello que se podía, con

[12] San Agustín, *Tractatus in Iohannem*, 26, 2 (P. L., t. 35, c. 1607).

todo rigor lógico, sin caer en contradicciones, negar hasta lo más evidente poner en duda, por ejemplo, la existencia de Napoleón I.

Las más famosas de estas «experiencias para ver si...» son, efectivamente, las de R. Whately, *Historic doubts relative to Napoleon Buonaparte*[13] y de J. B. Pérès, *Comme quoi Napoléon n'a jamais existé*.[14] El primero, más tarde arzobispo (anglicano) de Dublín, miembro del curioso grupo de los liberales de Oxford cuya importancia he señalado ya, trataba de hacer ver, extremando las cosas hasta el límite, lo que había de excesivo en las exigencias racionalistas de Hume contra los milagros evangélicos.[15] El segundo, antiguo oratoriano y luego bibliotecario de Agen, convierte a Napoleón en un mito solar con el fin de poner en ridículo la teoría, célebre en aquel entonces, de Ch. Fr. Dupuis sobre «la explicación de las fábulas mitológicas por medio de la astronomía».[16] No sólo se conocen estas experiencias: cuando Max Müller prosiguió a su manera la hipótesis de Dupuis sobre el origen solar de los mitos griegos, circuló entre los estudiantes de Oxford un escrito anónimo: *De cómo el señor Max Müller jamás ha existido...*[17] Y yo mismo, polemizando un día contra uno de esos aficionados que con excesiva facilidad se permiten poner en duda la existencia de Jesús, me lancé a demostrar que Descartes era también un mito creado por los jesuitas de La Flèche, ávidos de propaganda para su colegio.

Junto a esto tenemos —y el caso es todavía más revelador— interpretaciones perfectamente lógicas también, muy coherentes y que no chocan contra ninguna imposibilidad racional absoluta, las cuales han sido defendidas con toda seriedad por sus autores, que las consideraban auténticas verdades, pero que sus colegas y los técnicos más competentes de la labor histórica consideran a una como evidentemente falsas, por completo inadmisibles, indignas hasta de ser refutadas y a lo sumo merecedoras de un leve encogimiento de hombros.

Citaré el caso, verdaderamente pasmoso, del sabio jesuita Jean Hardouin (1646-1729), gran erudito y, en muchos dominios (numismática, filología, etcétera) excelente servidor de la historia (todavía utilizamos, con provecho sus comentarios, su gran edición de Temistio, y sus *Acta conciliorum* marcaron una fecha en el progreso de los estudios eclesiásticos), pero que, a partir de agosto de 1690, se dedicó a discutir la autenticidad de la mayor parte de las obras literarias griegas y latinas, clásicas o cristianas; sus juicios son de lo más arbitrario: condena la *Eneida*, aceptando en cambio las *Geórgicas* y, de Horacio, admite la

[13] Londres, 1819, reeditado muchas veces.

[14] Agen, 1817 (o 1827); numerosas edics.; una de las primeras lleva el significativo título de *Le nouveau Dupuis ou l'Imagination se jouant de la vérité*.

[15] Whately aplica varias veces las reglas formuladas por HUME en su *Essai sur les miracles* (que forma parte de la *Enquiry concerning human understanding*).

[16] Título de una memoria que vio la luz en 1779-1780 en el *Journal des Savants*; su gran obra es *L'origine de tous les cultes ou la religion universelle* (1795).

[17] Traducido al francés en la revista folklórica *Mélusine*, t. II, caps. 73ss.

autenticidad de las *Sátiras* y las *Epístolas*, pero rechaza las *Odas*. ¡Todos estos apócrifos habrían sido compuestos por monjes del siglo XIV!

En la proporción en que quepa tratar de comprender este caso verdaderamente límite,[18] parece que habrá de verse el punto de partida de tan insensato andamiaje en la preocupación, ingenuamente interesada, por quitarles a los malvados jansenistas las armas que les proporcionaban los escritos de san Agustín, pues, al parecer, lo primero que el bueno del padre Hardouin puso en cuarentena fue la autenticidad de las obras «atribuidas» a los Padres de la Iglesia: ¡nos explica, muy amablemente, cómo, apenas amañadas, hacia mediados del siglo XIV, «sus» obras pasaron a ser utilizadas por herejes de la laya de Wiclef, antes de serlo por Lutero y por Calvino!

El padre Hardouin no es un fenómeno aislado: por la misma época hubo eruditos protestantes que, inquietos ante los refuerzos que la apologética católica iba encontrando en los monumentos de las catacumbas romanas,[19] se lanzaron a negar que aquellos cementerios subterráneos fuesen cristianos y a atribuir sus pinturas a falsificadores de la Edad Media.[20]

A comienzos del siglo XIX un tal P. J. E. Muller, impulsado por la pasión nacionalista, pretendió que los documentos concernientes al medievo germánico habían sido falsificados por extranjeros envidiosos que habían querido hacer olvidar que los alemanes habían sido entonces el pueblo más civilizado y, políticamente, más unificado de Europa.[21]

Fácil sería multiplicar los ejemplos y ofrecer otros más recientes...

¿Tal vez se diga que rechazamos estas sandeces lo mismo que la Academia de Ciencias rechaza todos los años las comunicaciones que, al parecer, no cesan de enviarle algunos simpáticos chiflados que se preocupan por corregir errores en el cálculo de π o estudian la posibilidad del movimiento continuo? Pues no; las cosas son muy distintas, porque nosotros no podemos, hablando con propiedad, descubrir en nuestros hipercríticos verdaderos paralogismos, ni oponerles evidencias realmente aplastantes. La razón histórica se sitúa al nivel de lo posible, de lo (más o menos) probable; propone a nuestro asentimiento, a que tomemos las cosas por el lado mejor, unos testimonios que nada nos impide que creamos y que buenas razones nos animan a aceptar. Pero ¿qué responder a quien estime que esos motivos de credibilidad

[18] Pues resulta difícil aclararse en medio de esta confusa e inmensa obra, cuya bibliografía la complica por la existencia de ediciones subrepticias, o usurpadas, de protestas y retractaciones dudosamente sinceras, etc. Véase, por ejemplo, M. VEYSSIÈRE DE LA CROZE, *Vindiciae veterum scriptorum contra Harduinum* (Roterdam, 1707).

[19] Que acababa de dar a conocer la obra póstuma de A. BOSIO, *Roma subterranea novissima* (Roma, 1651).

[20] G. BURNETT, *Letters (from) Switzerland*... (Roterdam, 1686), con cinco ediciones, por lo menos, en cuarenta años; F. M. MISSON, *Nouveau voyage d'Italie* (La Haya, 1691), con varias edics. y traducciones al inglés, al alemán y al holandés; P. ZORN, *Dissertatio historico-theologica de catacumbis*... (Leipzig, 1703).

[21] Cf. G. J. RENIER, *History, its purpose and method*, p. 134.

no son suficientes? Sabido es lo que le repuso monseñor Duchesne a un contradictor que le había tildado de hipercrítico: «¿Y si yo le redarguo que usted es hipocrítico?».

A la fe no puede obligársela. De ahí (cada generación de historiadores lo ha experimentado) el apasionamiento, la acritud, lo inacabable de las discusiones suscitadas por semejantes hipótesis hipercríticas: nunca se llega a un entendimiento, a hacer a los demás partícipes de la propia convicción...

Sin duda, claro está, se logra pronto una especie de unanimidad contra los hipercríticos, como ocurrió en el siglo XVII contra el pobre padre Hardouin. Por consiguiente, quizá no sea imposible definir de común acuerdo lo que cabría llamar la zona de la correcta aplicación de la razón histórica, *a standard way of thinking about its subject-matter*,[22] a la que se pudiese calificar de normal. Indudablemente, en este sentido es como me parece posible defender contra el escepticismo la validez de la historia (que ha de buscarse no en el inexorable rigor de la apodíctica, sino en el plano de lo «prácticamente satisfactorio»), pero es necesario precisar las condiciones lógicas de tal acuerdo.

Puntualicemos ante todo que, en caso de existir, este acuerdo no se establece al mismo nivel de exigencia crítica en todos los dominios de la investigación histórica: hay zonas apacibles en las que los testimonios son aceptados sin dificultad, con sólo verlos, como válidos; mientras que en otras zonas reinan la inquietud, el escrúpulo, la desconfianza. ¡Qué contraste, por ejemplo, cuando se pasa (aun tratándose de unos mismos siglos y de una misma civilización) de la historia del Imperio romano a la de los orígenes del cristianismo!

El contraste puede analizarse en la obra de un mismo autor: se trata de un digno sucesor del padre Hardouin, de un buen profesor de la enseñanza secundaria francesa, Polydore Hochart, que dedicó dos volúmenes, en octavo mayor, a discutir la autenticidad de los *Anales* y de las *Historias de Tácito*.[23] Según él, serían dos falsificaciones debidas a la pluma de Poggio, el célebre humanista del siglo XV. (Veía, por ejemplo, en *Ann.* III, 58, donde se habla de la prohibición hecha a los flámines de Júpiter respecto a salir de Italia, un eco de las polémicas del tiempo sobre la residencia de los cardenales lejos de Roma.[24] Esta hipótesis ha hallado la indiferencia más total: manuales y bibliografías ni la mencionan siquiera. Por lo contrario, el propio Hochart, y con razones igualmente malas, rechazó el libro X de las *Cartas* de Plinio el Joven en que se contienen las famosas cartas X, 96-97 relativas a los cristianos de Bitinia.[25] Como aquí vino a tocar uno de los problemas

[22] W. A. WALSH, *Introduction to Philosophy of History*, p. 96.

[23] *De l'authenticité des Annales et des Histoires de Tacite* (1890); *Nouvelles considérations au sujet des Annales et des Histoires de Tacite* (1894).

[24] *Nouvelles considérations...*, pp. 211ss.

[25] *Etudes au sujet de la persécution des chrétiens sous Néron* (1885), pp. 79-143.

más encarnizadamente discutidos, se le presta atención y se le cita como se debe (reprochando al instante su poco juicio) en todos los estudios que tratan algo a fondo la cuestión.[26]

¿Por qué? Pues porque el problema del cristianismo sigue siendo para muchos de nuestros contemporáneos una cuestión por resolver, actual, imperiosa, que pone en juego su opción fundamental sobre la vida. ¿Cómo extrañarnos de que, a la par del interés existencial, aumente la exigencia crítica? En este ámbito en el que a toda afirmación histórica constituye por sí misma una razón suplementaria para creer o para dudar, es natural que el historiador se pronuncie con cautela y circunspección sumas, sondeando, por así decirlo, a cada paso la firmeza del suelo que habrá de pisar. Digámoslo sin metáfora: es justo que pida a los documentos sus títulos de credibilidad con especialísima insistencia y que sólo tras largos debates interiores se decida a darles paso en cada ocasión.

Pero hay que subrayar lo que la historia positivista, muy pagada del equívoco título de «ciencia» que se atribuía, solía evitar tener que reconocer: que esas conclusiones históricas tan importantes para la fe religiosa pertenecen ya ellas mismas a la categoría gnoseológica de la fe. El análisis crítico, por hondo que sea, nunca pasará del examen de los motivos de credibilidad, ni podrá sacar en conclusión la realidad del pasado si no interviene la voluntad de creer, de «otorgar confianza» al testimonio de los documentos.

La experiencia de la hipercrítica nos pone frecuentemente en presencia de lo que los teólogos llamarían la obstinación en la incredulidad: basta con que un historiador esté animado por alguna profunda pasión (y la simple curiosidad, como muy bien sabe el moralista, puede convertirse en temible pasión) para que antes de decidirse a dar su asenso exija de sus documentos más y más, los examine con mirada cada vez más desconfiada y... ¡dé al traste con la posibilidad de sacar conclusiones! De esta suerte, en historia, se encuentran por todas partes enconados puntos en los que la discusión se eterniza, se envenena, y la bibliografía va proliferando... sin positivo provecho.

Como se ve, de vez en cuando, que la epidemia se extiende, que surgen las dudas y sobre cualquier tema aparecen nuevas cuestiones discutibles, viene la gran tentación —a la que es preciso saber resistir— de entregarse al escepticismo y sacar en conclusión que «en historia nada hay seguro; lo que tiende, en último término, a ser "cierto" no es tanto el hecho bien atestiguado como aquél que nadie ha considerado útil poner en duda;[27] por tal razón la verdad histórica no es válida sino para quienes quieren esa verdad».[28]

Pero esto sería ir demasiado lejos: el escepticismo sólo es legítimo

[26] Así M. DURRY, edic. de Plinio el Joven, *Lettres (Livre X)*, col. «Budé» (1947), p. 70.

[27] Como escribiría yo, ganoso de polémica en 1939: *Tristesse de l'historien*, p. 39.

[28] *Ibid.*, p. 37; cf. R. ARON, *Introduction*, p. 88.

respecto al dogmatismo positivista, cuyas raíces, como es sabido, se hunden aquí hasta Kant, para quien, a diferencia de lo que pensaba un racionalista consecuente como Descartes, los hechos históricos, conocidos por el testimonio de la experiencia de otro, serían objeto de ciencia; la decepción sólo existe con relación a estas ilusiones. De hecho, todas las observaciones precedentes ilustran el punto fundamental: el conocimiento histórico, basado en la noción de testimonio, no es sino una experiencia mediata de lo real, a través de un personaje interpuesto (el documento), y no es, por consiguiente, susceptible de demostración, no es, estrictamente hablando, una ciencia, sino tan sólo un conocimiento de fe.

Se hace, por ende, imposible determinar, como hemos comprobado que los historiadores en la práctica lo determinan, cuál es el intervalo de utilidad donde se puede ejercer con eficacia la exigencia crítica. A menudo es trabajo perdido el de extremarla, porque en seguida llega el momento en que la crítica no revela nada más que lo que revela el principio general. El juicio histórico pertenece al orden de lo probable, no al de lo necesario. ¡Seguramente, las cosas podrían haber ocurrido siempre de otra manera; cualquier testimonio es discutible, como todo el mundo sabe! Tratemos, pues, más bien, de comprender nuestro documento, de ver qué se podrá averiguar acerca de su ser real y qué resultará razonable deducir de él... Razonable, sin más. A quien venga con otras exigencias habrá que responderle como la cortesana aquella de Venecia que le contestó a Rousseau: «*Lascia le donne e studia la matematica!*» [«¡Deja en paz a las mujeres y dedícate a las matemáticas!»], porque éste es el único campo en que el espíritu geométrico puede encontrar una parcela en donde aplicarse legítimamente y con completa satisfacción.

¡Cuánto tiempo perdido —volviendo al ejemplo, tan saliente, de la historia de los orígenes del cristianismo— así por la apologética cristiana como por la contrapologética de sus adversarios! Unos y otros agravaron inútilmente el debate: aquéllos tratando de trasformar la historia en «demostración evangélica» y como en una máquina de hacer conversiones; éstos procurando demostrar que era ilegítima la adhesión por la fe teologal a los artículos históricos del *Credo* en tanto que la crítica no hacía otra cosa que recalcar su carácter de no necesarios y, si se prefiere, improbables (pero la fe cristiana ha implicado siempre cierto elemento, específico y esencial, de oscuridad, «porque ahora vemos en un espejo y de manera enigmática»[29] y, en cuanto a la «verosimilitud», preséntase paradójicamente a la razón como «escándalo» y «locura»).[30]

Me gustaría acabar este capítulo poniendo de relieve las consecuencias prácticas que se desprenden de este análisis. Hay mucho que decir

[29] I Cor 13:12.

[30] I Cor 1:23.

sobre la inconsciencia verdaderamente culpable de muchos historiadores con respecto a las servidumbres que limitan la fecundidad del trabajo histórico, sobre la imperdonable ligereza con que suscitan como por placer problemas de los que deberían saber que son insolubles para ellos y para nosotros. No somos Dios, no podemos saberlo todo: a diferencia de las ciencias de la Naturaleza, en las que, dentro de los límites de la experiencia común (en el intervalo que media entre lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño), siempre es posible aumentar la precisión de la experiencia, en cambio, en historia la precisión aumenta, muy pronto, a expensas de la certidumbre.

Sea una de las cuestiones más disputadas desde hace una generación: la conversión de Constantino. Tomando las cosas *grosso modo*, puede darse por averiguado (dentro de las limitaciones de la «certeza» histórica) que después de la victoria de Constantino sobre Majencio la política religiosa del Imperio romano se orientó definitivamente —en oposición con la línea general definida por Diocleciano— en un sentido favorable al cristianismo, que Constantino se fue mostrando cada vez más simpático con esta religión y que llegó a morir bautizado. Se puede querer ir un poco más lejos, esforzarse, por ejemplo, en fechar con alguna precisión (gracias a los documentos legislativos y, sobre todo, a los numismáticos) el momento en que aparecen las primeras manifestaciones oficiales de esta tendencia procristiana. En cuanto a seguir más de cerca la evolución del emperador mismo y a tratar de saber si fue cierta o no la visión que se dice que tuvo durante la noche del 27 al 28 de octubre del 312 y qué es lo que vio o creyó ver en aquellos momentos... es vano esforzarse, pues carecemos de documentación adecuada: no tenemos, sobre la corte de Constantino, ningún equivalente de lo que fueron las *Efemérides* de Alejandro (o, entre los modernos, el *Diario* de Dangeau), ni sobre su vida interior unas *Confesiones* de la valía de las de san Agustín (o de las de Rousseau).

Hay que saber reconocer de buen grado nuestras servidumbres y la dependencia en que nos hallamos respecto a los documentos, medir bien su alcance, saber lo que podemos sacar de ellos (por ingenioso que sea, el historiador no puede estirar indefinidamente lo que sus fuentes le digan, ni hacerlas decir otra cosa que para lo cual están hechas). Y, lo mismo, nuestra dependencia de la lógica: midamos nuestras propias fuerzas, no prometamos lo que luego no nos vaya a ser posible cumplir, sepamos limitar a tiempo nuestra curiosidad, ejercitemos nuestros esfuerzos sometiéndonos a las condiciones y aceptando los límites en que puedan mostrarse realmente fecundos. Monseñor Duchesne ha sacado de san Pablo este precepto muy digno de que lo meditemos: *non plus sapere quam oportet sapere sed sapere ad sobrietatem*.[31]

[31] Prefacio de su *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. I, p. XV, citando Rm 12:3.

6 | El uso del concepto

Búsqueda, comprensión, explotación de los documentos: así es como la mente del historiador construye una respuesta a la pregunta con que se lanza a indagar y descubrir lo pasado. Volviendo a emprender nuestro análisis en un grado superior de abstracción, hemos de precisar ahora, desde un punto de vista lógico, cómo, por qué medios, con qué instrumentos se efectúa esta elaboración. La cosa es importante, ya que todo el problema de la verdad de la historia depende de la validez de estas operaciones mentales por las que se efectúa el paso, la mutación, del «nóumeno» al conocimiento, de la «realidad» humana, que desarrollaba su evolución en el pasado a la historia.

El instrumento esencial puesto aquí en juego parece ser el concepto: conocer, en nuestro caso conocer históricamente, conocer al modo del historiador, es sustituir el dato en bruto, de suyo inaprehensible, por un sistema de conceptos elaborados por la mente, y ello desde el instante en que el conocimiento histórico aparece en el entendimiento del historiador, con anterioridad a toda preocupación de índole formal, a toda búsqueda de la expresión literaria más adecuada para presentárselo al público. Según lo vio Croce muy bien,[1] el historiador no puede aprehender cosa alguna del pasado, ni siquiera el «hecho» más elemental, más simple y objetivo (pongamos por caso: la muerte de Julio César), sin «calificarlo»; no puede contentarse con decir lo que ha existido, lo que ha sucedido, sin precisar de alguna manera qué es *lo* que ha sido. En términos rigurosos, Croce analizaba este mecanismo invocando el principio lógico de la indisolubilidad del predicado de existencia y el predicado de cualificación en el juicio particular.[2]

Pero ¿cómo calificar el pasado sin darle una forma que la mente pueda captar, un rostro que el ojo de la conciencia pueda ver, un nombre, en fin, por medio de un concepto elaborado *ad hoc* por el espíritu humano? ¡Qué ilusión tan grande esa de poder abordar «las cosas mismas», el pasado «tal cual realmente fue»! Tratar de conocer sin emplear los instrumentos lógicos del conocimiento sería contradictorio. Lo haremos ver sin gran trabajo examinando el caso del ejemplo que hemos escogido, el asesinato de César: ¿Qué querría decir conocer este episodio del pasado «yendo a las cosas mismas»? A costa de muchos esfuerzos se llegaría a obtener todo lo más, el siguiente relato:

[1] *Logica come scienza del concetto puro*,[4] pp. 184-185; doctrina sobre la cual vuelve en sus obras posteriores; así, en *La storia come pensiero e come azione*, p. 46 de la trad. ingl.

[2] Nociones elaboradas por CROCE en *Logica...*, pp. 103-113.

En determinado instante *t* del devenir universal (que podría fijarse con exactitud refiriéndolo a la precesión de los equinoccios y a los movimientos aparentes de la luna y del sol), en un punto de la superficie terrestre definido por las coordenadas *x*° de lat. N., *y*° de long. E. de Greenwich, dentro de un recinto murado en forma de paralelepípedo rectangular, donde se hallaban reunidos unos 300 individuos machos de la especie *homo sapiens*, penetró otro individuo perteneciente a la misma especie, siguiendo una trayectoria rectilínea. En el instante *t*+*n*, mientras los demás individuos presentes oscilaban un poco en su posición de equilibrio, doce de ellos empezaron a moverse siguiendo con acelerada rapidez unas trayectorias convergentes que se juntaron en el punto *m* con la trayectoria del antes citado. En las extremidades prensiles de los miembros superiores derechos de los doce había unas alargadas y afiladas pirámides de acero que, a viva fuerza, fueron hundidas en el cuerpo del dicho primer individuo, produciéndole profundas heridas y la muerte.

Los Idus de marzo del año 44 a. J. C., a eso de las once de la mañana.

Roma,
la Curia,
el Senado.

César.

En estilo parlamentario: rumores y movimientos diversos.
Bruto, Casio, etc.

Puñales.

Como habrá podido advertirse, no hemos captado directamente las cosas tal como realmente ocurrieron; las hemos pensado, esto es, aprehendido por medio de conceptos que hemos ido escogiendo de entre los muchos elaborados por el hombre con miras a construir las ciencias de la naturaleza, la mecánica, la biología, etcétera. Lejos de procurarnos este procedimiento una visión más directa del pasado, tales conceptos, esquemáticos, no nos han proporcionado más que una imagen mutilada de aquella realidad humana. Para reflejar su riqueza de un modo más preciso y completo —sin jactarnos nunca de agotarla— tendremos, no que renunciar a servirnos de esos conceptos científicos, pero sí que completarlos recurriendo a toda una serie de conceptos distintos, específicamente humanos, que no sólo nos permitirán captar mejor la realidad histórica, sino que le conferirán una estructura dotada de un alto grado de inteligibilidad: serán las nociones de república, monarquía, aristocracia, legalidad; dictador, senado, *nobilitas;* conspiración, ambición, libertad, ingratitud, desesperación... [3]

El problema, para nosotros, consiste en cómo determinar la validez de esos conceptos, su adaptación a la realidad, su verdad..., de todo lo cual depende, en definitiva, la verdad de la historia. Hemos de distinguir varios casos; por no hacer esta distinción, la teoría de la historia se contenta demasiado a menudo con un esquematismo simplista e inadecuado. Todos los instrumentos que la historia utiliza no tienen una misma estructura lógica ni el mismo valor. Yo propondría distinguir, por lo menos, cinco grandes categorías:

[3] El ejemplo escogido por Croce es el de una frase de Tito Livio (XXII, XLIV, 1) que utiliza los conceptos: hombre, guerra, ejército, persecución, ruta, campo, fortificación, sueño, realidad, amor, odio, patria, etc.

a) La historia se vale ante todo de conceptos de ambición propiamente universal, es decir, susceptibles de ser aplicados al hombre de cualquier época o ambiente; los partidarios del relativismo histórico (y entre los historiadores hay muchos, ya sean conscientes o ignorantes de serlo) se encogen de hombros con desdén al llegar a este punto, despreciando soberanamente «el clisé del hombre eterno, idéntico a sí mismo a través de los siglos», ese «no sé qué hombre abstracto, eterno, inmutable en su fondo y perpetuamente idéntico a sí mismo».[4] Sin embargo, antes de interesarse por el hombre concreto, por lo que en el hombre es singular o por lo que es especial en determinada civilización o en un ambiente único, hace buena falta que el historiador vea al hombre en cuanto tiene de pura y simplemente hombre. ¿Quién de entre nosotros podrá pensar ni un solo instante en el pasado humano sin apelar a las nociones universales de hombre, *homo* o *vir*, mujer, vida, muerte...?

Pongamos un ejemplo de menor calibre: si, leyendo a Tucídides, trato yo de conocer la historia política de Atenas durante los años inmediatamente anteriores a la guerra del Peloponeso, me veré forzado a pronunciar a cada paso el nombre de Pericles, que llena todo el horizonte de esa historia: el uso de tal nombre supone la noción de «personalidad», la idea de que a través de los cambios biológicos y psicológicos hay algo permanente, algo coherente y unitario que perdura, en Pericles mientras vive éste: factor de inteligibilidad.

Decíamos «conceptos *de ambición* universal» para no prejuzgar nada en cuanto a su validez. Trátase aquí, de hecho, de una clase heterogénea que se ha de analizar con precaución. Algunos de estos conceptos los toma la historia en préstamo de las ciencias de la naturaleza: el hombre César era, primero, aquel cuerpo constituido por cierta masa y, como tal, susceptible de aceleración; además, aquel cuerpo vivo, susceptible de determinadas afecciones somáticas... El conocimiento histórico sobre César debe integrar todo lo que la mecánica y la biología pueden aprehender acerca de este objeto. Otros conceptos, mucho más numerosos, provienen de las «ciencias del hombre»: la sociología, la psicología, la moral («Nerón era cruel»)... La validez, la universalidad real de estos conceptos depende evidentemente del valor de las ciencias que los han elaborado y es proporcional al grado de verdad que éstas pueden alcanzar en el nivel de desarrollo en que se encuentran. La proposición «César era calvo» utiliza el concepto verdaderamente universal, bien definido por la ciencia médica, de «calvicie». Por el contrario, la proposición «Nerón no había superado su complejo de Edipo» pone en juego una disciplina, el psicoanálisis, cuyos métodos, alcance exacto y valor explicativo se discuten aún: el uso que de ellos haga el historiador irá por lo mismo afectado de un variable coeficiente de legitimidad.

[4] Cf. L. FEBVRE, *Combats pour l'histoire*, p. 21.

Otra especie del mismo género la representan las ideas sobre el hombre, sobre las cosas humanas y la humanidad, ideas que el historiador, consciente o inconscientemente, recibe del medio en que vive: la lengua de su pueblo, las ideas dominantes de su época *(Zeitgeist)*, la ideología de su clase social, la filosofía que le ha enseñado a pensar. Aquí es donde la crítica de los relativistas ha encontrado abundante materia para ejercitarse y donde nos aporta una útil contribución. Porque si el «historicismo» (todo en el hombre es relativo a su tiempo) no es más —ya volveré sobre ello— que una conclusión filosófica hija de la pereza y un error, representa una reacción ilegítima ante un conjunto de hechos bien observado. Salta a la vista que el historiador es muchas veces prisionero de los particulares puntos de vista que le impone, o al menos le sugiere, su mentalidad personal, tomada en gran parte de la mentalidad común a su época y a su ambiente. A menudo, si no se pone en guardia, creerá estar pensando acerca del hombre en términos de universal validez, mientras que lo único que en realidad estará haciendo será imaginárselo a través de las formas particulares que toma de la experiencia de su tiempo. De ahí el anacronismo: estos instrumentos imperfectos no le permiten aprehender, sin deformarlos, a los hombres del pretérito en cuanto que son otros: diferentes. Con todo derecho, el historicismo denuncia el peligro de incurrir en un ingenuo dogmatismo que, queriendo ignorar la historia, desemboque en un falaz seudouniversalismo.

Aquél, por ejemplo, de los clásicos del Gran Siglo francés, que creían interesarse sólo por el hombre en general, siendo así que cuando hablan de reyes y de princesas a propósito de los héroes de Homero, aplican ingenuamente a Agamenón o a Ifigenia los datos observados en su experiencia de la vida cortesana bajo Luis XIV...

Es más fácil denunciar los errores, que se han hecho ya patentes, de nuestros predecesores, que evitar por nuestra parte el cometer extrapolaciones parecidas. En cierto sentido, toda la experiencia histórica se presenta, de cara al investigador, como una ascesis en la que al contacto con los documentos va aprendiendo a desembarazarse poco a poco de sus prejuicios, de sus hábitos mentales, de su forma demasiado particular de humanidad..., a olvidarse a sí mismo para hacerse capaz de comprender, de encontrar a los otros.

Si, pasando de la moral a la lógica, queremos puntualizar cómo llega ello a ser posible, hay que responder que este ideal, difícil y que nunca se alcanzará sino parcialmente, impone al historiador dos reglas metódicas: que aprenda, ante todo, a pensar con rigor, a dar un sentido preciso a todas las palabras que emplee (un contenido definido a todos los conceptos de que se valga), reaccionando contra los hábitos del lenguaje común.

Así, en el dominio relativamente simple de la historia militar, ¿a qué llamaremos «victoria»? ¿A matar a más enemigos que el número de

bajas propias? ¿A ganar terreno? (Para los griegos de la época de Tucídides, consistía en quedar dueños del campo de batalla, poder enterrar a sus muertos y erigir un trofeo.) Los modernos creen haber hecho progresar la noción de «victoria» definiéndola como «el hecho de imponer al adversario la voluntad propia... Pero, ¿en qué y hasta qué punto?

Luego, cuando se hace evidente que tal concepto contemporáneo no es aplicable sin modificación ninguna a los datos del pasado, elaborar, siempre con entera conciencia y cabal rigor, a partir de los datos de la experiencia, un concepto más general, que por abstracción o trasposición resulte aplicable a un dominio de mayor amplitud.

En esto hay que prestar mucha atención para no concluir demasiado aprisa de la generalidad más o menos grande adquirida por tales conceptos a una universalidad en el sentido propio y riguroso. Es menester desconfiar de las trampas que las astucias de la imaginación le tienden a la razón: la filosofía de las ciencias (de la naturaleza) hace aquí al teorizador de la historia algunas advertencias que conviene meditar.

Cuando la experiencia científica se extiende a nuevos campos, descúbrese que los conceptos utilizados hasta entonces dependían en gran parte de las condiciones empíricas en que habían sido elaborados.

Esto es palmario en física, pero no menos cierto en matemáticas: Euclides, por ejemplo, creía utilizar un concepto verdaderamente universal de «espacio»; a partir de Lobatschewski y de Riemann, hemos aprendido a descubrir los caracteres particulares del espacio euclidiano (homogéneo, de tres dimensiones, sin curvatura, infinito) y su evidente dependencia de los datos empíricos.

Lo mismo sucede en historia: la proposición «Nerón fue parricida» emplea un concepto en apariencia universal, pero la definición: «el parricidio es el asesinato de uno de sus dos padres» implica la noción de autor responsable, lo cual la particulariza: tal noción es inaplicable, por ejemplo, en una sociedad «primitiva» que practicara el sacrificio ritual de los viejos.

En muchas ocasiones sola la experiencia (la del presente y la siempre renovada y enriquecida del pasado) enseñará a discernir estos límites. Pero de este hecho no se deberán sacar conclusiones escépticas: sólo para un racionalismo estrecho y rígido representa una dificultad; una teoría del conocimiento auténtico no tiene dificultades en reconocer la inevitable interferencia y la necesaria colaboración entre la experiencia y la reflexión.

De estas observaciones concluiremos nosotros que la universalidad o la generalidad y la validez de los conceptos utilizados por la historia son, no ya relativos, sino dependientes; y hablando con propiedad, dependientes no de la manera de ser del historiador, de su mentalidad, de su tiempo, sino más bien de la verdad de la filosofía implícita, y es

de desear que explícita, que le haya servido para elaborarlos. Todas nuestras ideas sobre el hombre, que constituyen el instrumento mediante el cual nos aventuramos a aprehender el pasado humano, derivan de una determinada filosofía del hombre; la verdad de esos conceptos, que implica sus límites de validez, condiciona la verdad del conocimiento histórico; a quien le corresponde establecer, precisar y verificar esa validez no es, salvo accidentalmente, al historiador, sino al filósofo en cuanto tal, al antropólogo. La historia no se sostiene por sí sola, como lo soñaban los positivistas; forma parte de un todo, de un organismo cultural en el que la filosofía del hombre es como el eje, la armazón, el sistema nervioso: la historia se sostiene o cae junto con él. Hay que decidirse a reconocer este carácter fuertemente estructurado del conocimiento y la unidad que vincula a las diversas manifestaciones del espíritu humano.

b) Se tendrá cuidado de distinguir los verdaderos conceptos, así elaborados por generalización, del uso analógico o metafórico que al historiador puede convenirle hacer de una imagen singular.

Por oposición a «Nerón, parricida», consideremos la proposición «Nerón fue un tirano». Para que sea exacta y verdadera tendremos que puntualizarla así: «El comportamiento de Nerón para con la aristocracia senatorial, juzgado desde el punto de vista de ésta y en función de las normas que ésta admitía, presenta los mismos caracteres de crueldad y de ilegalidad que los que la tradición democrática griega de los siglos V-IV se complacía en hacer resaltar en el recuerdo que conservaba de los τύραννοι del siglo VI».

Aquí disiento de Croce,[5] que, preocupado por ofrecer un riguroso análisis del trabajo del historiador, gustó de describirlo en términos propios de la lógica formal: el conocimiento histórico sería, según él, un conjunto de juicios del tipo *S* es *P*, *I* es *U*, afirmando de un sujeto particular un predicado universal; estos predicados serían «conceptos funcionales», susceptibles de definición rigurosa, elaborados por la razón, por la filosofía («la filosofía es metodología del pensamiento histórico»), y permitirían conferir a lo singular un carácter racional o, más bien (es un hegeliano quien habla), sacar de lo real singular la racionalidad en él inmanente. Croce insiste en el origen extratemporal, no empírico, de estos universales (muy distintos, por lo tanto, de los conceptos examinados en el párrafo precedente: «calvo», «parricida», etcétera, conceptos tomados de las diversas ciencias que estudian al hombre y que Croce, me imagino yo, habría excluido como no específicamente históricos).

Tomemos de Croce mismo su ejemplo favorito: la noción de «ba-

[5] Es éste uno de los puntos más firmes del «proteico» pensamiento de CROCE: constantemente vuelve a él en *Logica...*, pp. 103ss., 108ss.; *Teoria e storia della storiografia*, p. 49; *La storia come pensiero e come azione*, trad. ingl., pp. 134ss., 265ss., etc.

rroco». Para él, es éste un concepto de los que el historiador recibe del filósofo (en concreto, aquí, del esteta) y cuyo contenido puede ser, a la manera de lo que ocurre con un término geométrico, expresado por una definición: el barroco, esta variedad —dice él— de lo feo, es «el vicio de la expresión artística que sustituye la belleza por un efecto producido por la sorpresa o lo inesperado».[6] Definición rigurosa, pero en la que no reconozco yo la noción de «barroco» tal cual es hoy tan utilizada por la historia del arte y de la cultura, noción que, de hecho, es mucho más comprensiva, más matizada, más sutil y, quizá, menos precisa, mucho más fecunda...

Si analizo, por ejemplo, el uso que a veces he hecho yo de ella,[7] me parece que he visto en el barroco no una especie del género «feo», sino un momento en la evolución de un estilo: tras el período «clásico», aquel en que, después de los tanteos del arcaísmo, de los primitivos, logra el arte un perfecto dominio de sus medios de expresión, pueden ocurrir dos cosas (salvo que se dé una revolución que interrumpa el desarrollo homogéneo de ese estilo): o bien la tradición se fija, dedicándose los artistas meramente a imitar y copiar, con lo que la corriente artística pierde vigor y muy pronto se esclerotiza —y no otra cosa es el academicismo— o bien, por lo contrario, se exaspera dando lugar a una exuberante floración, extremando cada principio estilístico hasta sus límites en una orgía de experiencias y de innovaciones, que es lo que se puede denominar el «barroco».

Esta otra definición no excluye la primera y no pretende, a su vez, agotar el contenido de la noción. Habrá, o ya ha habido, quienes intentarán describir éste de distinto modo: Eugenio d'Ors, por ejemplo, lo presenta como una categoría estética fundamental, opuesta antitéticamente a la de «clásico», y, más que definirlo, trata de sugerirlo mediante una serie de ejemplos: barroco es lo redondo y lo no cuadrado, lo elíptico más que lo circular, etcétera.[8]

En realidad, nos encontramos con dos usos muy diferentes del término. Cuando se dice: «La iglesia de Santa Teresa a Chiaia es barroca», o, más audazmente, «el descubrimiento de la circulación de la sangre por Harvey es una invención barroca», nos servimos de esta noción no como universal, sino como singular: tratando de expresar los rasgos comunes que poseen un gran número de creaciones artísticas de la Italia del siglo XVII y, por extensión, otras formas de expresión que caracterizan a aquella época. Se dice así: el arte barroco, la época barroca; como se habla del gótico o del Renacimiento. En breve examinaremos (§ *e*) este tipo de «concepto» singular; por ahora ocupémonos tan sólo

[6] *La storia...*, trad. ingl., p. 136.

[7] Como discípulo de Focillon y, a través de él, De Wölfflin, en *Saint Augustin...*, *Retractatio*, p. 670.

[8] Véase el conjunto de ensayos traducidos al francés con el título *Du baroque* (1935). E. Castelli propone una concepción enteramente distinta: III Congresso intern. di studi umanistici (Venecia, 1954).

de su uso «universal»: cuando calificamos de barrocos el gran templo de Baalbek o la retórica de san Agustín, no utilizamos ya, propiamente hablando, el mismo «concepto», sino sencillamente una imagen, una figura verbal, metáfora o analogía (a veces es difícil distinguirlas) que se basan en una comparación implícita: entre el arte tan sobrio, tan equilibrado de los tiempos de Augusto o de Trajano y el de Baalbek, percibimos una relación análoga a la que establecemos por otra parte entre el clasicismo de Miguel Ángel y el barroco de Bernini y, lo mismo, entre el estilo de un Cicerón (o de un Isócrates) y el de un san Agustín. Si esta comparación fuere legítima, podré, entiéndase bien, explicitar las razones que la abonan, y evidenciar en Baalbek, como en san Agustín y en Bernini, exuberancia, afanes efectistas, deformaciones expresivas, disimetrías, etcétera. Pero este análisis no agotará, por fuerza, las virtualidades de la comparación implícita.

Porque tal uso no es indicio de espíritu geométrico, de ese empleo riguroso del concepto por el que Croce esperaba llegar a la esencia misma del objeto histórico y agotarlo racionalmente, antes bien, es prueba de que se es delicado e ingenioso. Y como tal hay que defenderlo, pues el conocimiento histórico, que trata de captar la vida de los hombres pretéritos en todos sus infinitos matices, en su verdad más sutil, no puede contentarse con los limitados recursos de la lógica, rigurosa pero estrecha, de las matemáticas: una comparación implícita del tipo de la que acabamos de examinar puede permitir la captación de muchos aspectos de lo real que se le escaparían por entre los dedos a quien quisiese encerrarlo en definiciones explícitas.

Sin duda, la verdad de semejante uso metafórico está en función del punto de vista parcial desde el que el historiador prefiera considerar su objeto y el término de comparación; tampoco olvidemos un absoluto dominio de lo singular, ni un paralelo perfecto ni una repetición completa. El uso de tales procedimientos analógicos o metafóricos requiere, pues, especiales precauciones, tacto y cultura; cualidades que, por lo demás, son enteramente indispensables para componer ese delicado instrumento de conocimiento que debe ser el espíritu del historiador.

Cuando haya que pasar de la elaboración del conocimiento en la mente del historiador a su expresión para uso del público, el empleo figurado de imágenes singulares presentará dificultades mayores: sobre cómo quedar seguro de que el lector entenderá cuanto el autor ponga en esa aproximación o en ese parangón, y sobre los límites que se den a estos instrumentos auxiliares. En cierta ocasión comparé yo la idea que los Padres se hacían de las oscuridades de la Sagrada Escritura a la oscuridad poética según Mallarmé por oposición a Rimbaud; un crítico me objetó * que estas comparaciones ultramodernas *tend to obscu-*

* Cf. G. S(ARTON), en *Isis*, t. XLI (1950), p. 332, criticando mi *Retractatio*, p. 649.

re the argument rather than to clarify it; ¡evidentemente, no había leído él a Mondor! A pesar de estas dificultades, la riqueza sugestiva que ofrece algún uso figurado es tan grande que el historiador muy a duras penas se decidirá a prescindir de ellos.

c) Por oposición a los conceptos verdaderamente universales que hemos examinado en el § *a*, el historiador hace uso de nociones técnicas cuya validez es limitada en el tiempo y en el espacio, o, mejor dicho, es relativa a un determinado medio de civilización. Es el caso de todos los términos especiales que designan instituciones, instrumentos o utensilios, maneras de actuar, de sentir o de pensar, en una palabra, de los hechos peculiares de cada civilización; así, para la historia de la República romana, patricio, cónsul, toga, atrio, *molae trusatiles* (los molinos a brazo), adopción, *devotio, mos maiorum*..., conceptos todos ellos relativos, excepto si usados metafóricamente, a este determinado sector del pasado.

Aquí, los límites de validez son los mismos de nuestra comprensión: el problema está en volver a dar exactamente con lo que un romano de la República quería decir con las palabras «patricio» o «cónsul» (el derecho público romano existía antes de Mommsen y sólo se trata de reconstituirlo), y la verdad progresa al ritmo de nuestro conocimiento. Comparemos la imagen, tan rica, tan precisa, tan verdadera, que podemos trazarnos de la noción de «faraón» gracias a un siglo de continuados esfuerzos desde que Champollion los comenzara, con la otra, tan sumaria, también sin duda verdadera pero de una verdad tan pobre, que podía trazarse un letrado carolingio que sólo conocía al Faraón por la historia de José en el *Génesis* y por el relato del *Éxodo*.

Caso algo más complicado es el de los conceptos que hallamos elaborados en nuestras fuentes por los historiadores o, más generalmente, por los testigos intermedios que nos religan al pasado. Así, la noción de «virtud romana» que nos presenta Plutarco, la de «democracia ateniense» que Tucídides pone en labios de Pericles; verdad y validez dependen aquí de dos operaciones mentales: el historiador debe comprender, por una parte, lo que quisieron decir Tucídides o Plutarco, y apreciar en seguida la legitimidad de su construcción o de su testimonio. En fin, tales conceptos son a veces elaborados por el historiador de hoy, aunque los designe quizá con algún término tomado del lenguaje de sus héroes, como gustan de hacerlo los geógrafos, que dan una acepción técnica a términos usuales, utilizando, por ejemplo, el francés *côte* o el español *cuesta* para designar un relieve monoclinal.

El peligro, en este caso, no está, como en los ya mencionados, en poner en la noción menos de lo que fue la verdad total del pasado, sino en poner más o algo distinto. Es la amenaza que gravita siempre sobre el historiador de la filosofía, del pensamiento, de la mentalidad, quien se verá tentado a atribuir al hombre de antaño la idea clara y distinta que

ha elaborado él mismo, extrapolando con ello los datos, a menudo escasos o imprecisos, de sus documentos.

Tomemos el célebre, y tan precioso en verdad, libro del gran teólogo luterano A. Nygren, *Eros y Agape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*. Naturalmente que la muy sistemática imagen que el autor traza allí de los dos conceptos de «Eros» (el amor-deseo, ascendente, aspirante a la posesión de su objeto) y de «Agape» (el amor-don de sí, descendente, esparcido) supera hasta lo infinito en precisión, estructura interna, rigor, tanto el sentido que ambas palabras griegas reciben de la pluma de los escritores griegos, paganos o cristianos, como la toma de conciencia que los antiguos pudieron lograr en cuanto a sus sentimientos reales.

En este terreno nos deslizamos hacia otra categoría totalmente distinta: la frontera que separa estos conceptos particulares elaborados por el historiador de aquellos que ahora vamos a estudiar es imprecisa.

d) Para designar esta otra clase, conservaremos el término *Idealtypus*, tomando de Max Weber,[10] que definió este género de noción con especial cuidado e hizo de él, en su obra de historiador, un uso sistemático. No quiere decir esto que él lo inventara —hablando propiamente—, ni que él sea el único en utilizarlo.

Como ejemplo de *Idealtypus* pondría yo la noción de *ciudad antigua* tal como fue elaborada por Fustel de Coulanges (1863) y que no cesamos de utilizar (ni siquiera cuando la criticamos o rechazamos), es decir, la *city-state*, la «ciudad-estado» concebida como agrupación de grandes familias patriarcales (γένη, *gentes*) federadas primero en fratrías, luego en tribus, expresándose y robusteciéndose la unidad de cada uno de estos grandes grupos sociales por la existencia de un culto específico que se rendía al antepasado o al héroe y se practicaba en torno a un fuego común.

Como se ve por este ejemplo, trátase de un esquema de validez relativamente general, construido por el historiador con elementos observados al estudiar los casos particulares, esquema orgánico, de partes mutuamente dependientes (y esta organización no es caprichosa: está basada en las relaciones estructurales que se descubren en el análisis de los casos particulares), y expresada, en fin, con rigor y precisión por el historiador en una definición que agota su contenido. El atributo «ideal» recalca la parte de construcción original que hay en la noción: no es ésta una simple imagen genérica, reducida a los caracteres comunes como lo están los conceptos de la sistemática en biología, los cuales no conservan más que los caracteres que se dan de idéntico modo en todos los individuos de la especie o del género; los caracteres retenidos por el *Idealtypus* no son necesariamente aquellos que propor-

[10] Una iniciación a esta teoría se hallará en R. ARON, *La philosophie critique de l'histoire*, páginas 232-235; M. WEINREICH, *Max Weber, l'homme et le savant* (tesis de París, 1938), pp. 96-113.

cionan los casos más numerosos, sino sobre todo aquellos que proporcionan los casos más «favorables», es decir, los que sugieren al historiador la noción más coherente, más cargada de significaciones, más inteligibles.

Si, a diferencia del «predicado universal» de Croce, la génesis del *Idealtypus* supone una fase análoga a la de la elaboración del abstracto aristotélico, la parte de la construcción original que le sigue es esencial. Sin duda, Fustel de Coulanges no se imaginó en todos sus componentes su tipo-ideal de la ciudad antigua: se sirvió para concebirlo del estudio comparado de los casos singulares que representan las distintas constituciones, πολιτεῖαι , de las ciudades conocidas de la Grecia clásica o de la Roma arcaica; no por eso es menos cierto que su Ciudad antigua tiene un algo diferente, y de más, que cualquiera de aquellas ciudades empíricamente observadas.

Una vez en posesión de esta idea pura, el historiador, volviendo a lo concreto, se sirve de ella para mejor captar en el conocimiento los casos singulares, los únicos «reales», que presentan nuestros documentos; y esto de dos maneras: de un lado, en la medida en que los ejemplos particulares, una vez superpuestos a la imagen teórica del tipo ideal, revelan una coincidencia más o menos grande con ésta, lo real viene a quedar dotado en adelante de una inteligibilidad, parcial sin duda, pero auténtica; en segundo lugar, en la medida en que la confrontación dé por resultado un juicio negativo (cuando el caso real se revela no idéntico al *Idealtypus*), este juicio permite llegar a un conocimiento preciso del singular como tal, hasta entonces inaprehensible en su autonomía, en su absoluta heterogeneidad.

Tratando de precisar en qué grado fue original la Ciudad lacedemonia, H. Jeanmaire declara que la hipótesis de Fustel es «indudablemente la que menos apropiada parece para servir de punto de partida a la explicación de Esparta.[11] ¿Acaba así la cosa? No: como se ve en seguida, la confrontación de la hipótesis con los datos documentales le ayuda mucho a Jeanmaire para comprender, y fechar, el desarrollo excepcionalmente tardío de la familia aristocrática en Esparta.

El lanzamiento, por Weber, de la noción de *Idealtypus* ha sido saludado a veces como un progreso decisivo de la teoría y de la práctica históricas, provistas al fin de un instrumento de precisión. Puede que haga falta moderar este entusiasmo: ante todo, como en lo que precede queda demostrado, el tipo ideal no es el único medio de conocimiento que utiliza el historiador, ni siquiera el que utiliza más frecuentemente; además, su elaboración se revela delicada, desde el momento en que se trate de asegurarle a esta clase de conceptos un rendimiento óptimo. Efectivamente, en la medida en que el *Idealtypus* se diferencia de un simple concepto general engendrado por abstracción, tiende a hacerse

[11] *Couroi et Courètes*, Travaux et Mémoires de l'Université de Lille, 21 (Lille, 1939), p. 468.

arbitrario (por el mismo título que el «predicado universal» que Croce nos mostraba como brotando de la ingeniosidad *a priori* del pensamiento filosófico): las definiciones de las palabras son libres y está en mi poder el definir cada tipo ideal como me convenga; pero, para que le sea útil al historiador, será preciso que ese concepto, además de poseer cierta lógica interna cargada de significaciones, que le confiere su «claridad», su inteligibilidad, coincida más que nada con aquel cuyos caracteres se encuentran mejor, al menos en estado participado, en los casos singulares que nuestra documentación revela como existentes; de donde se siguen numerosas dificultades prácticas.

Sigamos con la Ciudad antigua: en 1937 sostuvieron una polémica V. Ehrenberg y H. Berve [12] sobre la fecha de su aparición. Ehrenberg la hacía remontar a los comienzos del siglo VIII; Berve tendía a retrasarla cada vez más: al año 600 o al 500, si no más tarde todavía. La razón está en que cada uno daba diferente definición de la *polis* como *Idealtypus*: Berve entendía por tal la ciudad democrática y, para reconocerla, se fijaba en si había llegado o no a eliminar todo principio «dinástico», mientras que, para Ehrenberg, el régimen de la ciudad quedaba instaurado, esencialmente, desde que la comunidad trataba de imponer la ley soberana a la autonomía de los ciudadanos.

Ambas concepciones son legítimas y la discusión podría eternizarse si no interviniesen las exigencias prácticas: ¿cuál de los dos conceptos es más útil para el historiador? A mi entender, evidentemente el de Ehrenberg, que abarca mayor generalidad; la ciudad de Berve apenas llega a su completo desarrollo antes del año 450, y su declinar empieza con la tensión interna causada por la guerra del Peloponeso (431 y siguientes): reducida a tan breve período, la noción pierde utilidad.

En fin, y sobre todo, el *Idealtypus* no es de uso legítimo más que si —como insistía Max Weber— el historiador se mantiene siempre muy consciente del carácter estrictamente nominalista de tal noción. Max Weber, con gran acierto, no pierde ocasión de recalcar el carácter constructivo, irreal, ficticio, de tales conceptos. Aviso provechoso, porque el espíritu humano es por naturaleza proclive a sobrevalorar sus propias ideas: la tentación idealista acecha a cada paso al historiador, a quien, si no tiene cuidado, se verá de pronto dando una realidad a sus «tipos ideales», reificándolos, sirviéndose de ellos como si se tratara de auténticas Ideas platónicas, de Esencias que, en su ideal pureza, fuesen más reales que la genuina realidad histórica, ese objeto inaprehensible que siempre se nos hurta en algún grado, definitivamente rebelde a nuestros esfuerzos racionalizadores, cumpliendo así la condición de todo conocimiento.

[12] V. EHRENBERG, «When did the Polis rise?», en *Journal of Hellenic Studies*, t. LVII (1937), pp. 147-159, criticando a H. Berve, «Fürstliche Herren der Perserkriege», en *Die Antike*, t. XII (1936), pp. 1-28; *Miltiades, Studien zur Geschichte des Mannes und seiner Zeit* (Berlín, 1937).

No creo precaver contra un peligro imaginario: demasiado seducido por la «claridad», por la racional limpidez del tipo ideal, el historiador corre el riesgo de cambiar la presa por la sombra de la misma, confundiendo medios y fines, sustituyendo el verdadero conocimiento de lo concreto, al que debe tender, por un juego de combinadas abstracciones.

Vayamos a la Atenas de los tiempos de Pericles: se podrá analizarla y encontrar en ella, por ejemplo, un x % de verdadera «ciudad antigua» (el hombre definido por su participación en las colectividades superpuestas que la integran), más un y % de supervivencias del personalismo arcaico (la ética del héroe al estilo homérico), más un z % de individualismo anunciador del hombre helenístico: $x+y+z$ formarán un total que se aproximará más o menos a ciento.

Topamos con los mismos inconvenientes que nos salen al paso al manejar los conceptos universales de Croce, quien nos invita a analizar el arte de una época distribuyéndolo en un x % de barroco, un $100 - x$ % de no-barroco, y la obra de Dante en análoga combinación de poesía y no-poesía.

He escogido adrede unos ejemplos de lo más neutro: dejo a mis lectores la tarea de polemizar con los historiadores marxistas, entre los cuales será fácil descubrir una verdadera intoxicación idealista; ellos, en efecto, pretextando el querer llegar a la realidad más profunda, sustituyen con toda ingenuidad lo real auténtico por un juego de abstracciones reificadas: clases sociales, fuerzas de producción, feudalismo, capitalismo, proletariado...

Nunca insistiremos demasiado: no, a través de los conceptos «ideales» no son esencias lo que alcanzamos, sino tan sólo esquemas, esbozos, planos trazados por la mente y que tratan simplemente de captar algo de una realidad cuya desconcertante complicación se sale por todos lados de los moldes en que se la quiere meter. Sobreestimar el valor ontológico de estos instrumentos del pensar lleva a componer una historia verdaderamente imaginaria: el pasado parecería menos «real» que estas entidades inteligibles que se muestra incapaz de encarnar alguna vez plenamente; el historiador pasaría el tiempo buscando en el pasado algo que no hay en él o, al menos, que no se encuentra en él en cantidad suficiente.

Manejado sin precaución, el *Idealtypus* tiende a convertirse en mero estereotipo, en prejuicio: la idea ya hecha del todo, interponiéndose entre el espíritu y la realidad, amenaza siempre con embotar la curiosidad, que debe ser infatigable, del historiador, llamado a tomar contacto cada vez más directo y más íntimo con lo concreto.

Así, en los verdaderos historiadores, el uso práctico de las nociones definidas desde un principio como tipos ideales revela una reacción instintiva contra esta deformación idealista y un enderezamiento, una corrección saludables. Cuando un historiador de la Antigüedad usa, por ejemplo, el término «civilización de la ciudad antigua», se sirve de él

para evocar en una compleja aprehensión el conjunto formado por los hechos que responden a la definición del «tipo» y por las excepciones registradas durante la labor de verificación, de confrontamiento entre la idea abstracta y los casos singulares. El término evoca para él, por un lado, el conjunto sistematizado de lo que en la vida de los griegos y romanos antiguos se relacionaba directa o indirectamente con el ideal comunitario de la πολις, pero también, y al mismo tiempo, los elementos de aquella civilización que no abarcaba este ideal (supervivencias del espíritu caballeresco de los héroes homéricos, presentimientos del individualismo helenístico) y, en fin, las mil particularidades que el mismo historiador pueda conocer de los casos singulares que se llamaron Atenas, Tebas, Esparta..., Roma. Concluida su elaboración, el conocimiento histórico manifiesta su radical nominalismo, bastante más radical de lo que se lo imaginaba Max Weber, a despecho de su profesión de fe: así empleados, estos términos técnicos no son ya, hablando propiamente, *Idealtypen*, sino más bien meras etiquetas verbales que nada prejuzgan sobre el complejo y a menudo hasta heteróclito contenido del fichero que tan cómodamente permiten designar. Con un empleo de este estilo hemos llegado, en realidad, a una quinta y última especie de conceptos —si puede conservárseles tal nombre—, de nociones históricas:

e) Sólo nos quedará la dificultad de elegir entre ellas para poner ejemplos. Así, la Antigüedad clásica, Atenas, la Pentecosietíada (los «cincuenta años» entre las dos guerras —las médicas y la del Peloponeso—), la segunda sofística, la *Spätantike*, Bizancio, el Renacimiento, el barroco (aquí es donde el término, empleado esta vez en su sentido propio, tiene su verdadero lugar), y... ¿qué sé yo?, la Revolución francesa.

En el siglo XIX, los historiadores de la era liberal (como Michelet) pensaron sobre la Revolución francesa mediante un auténtico *Idealtypus*: era para ellos un sistema coherente de pensamiento y de acción («la Revolución es un bloque», decía aún Clemenceau); hoy este término evoca para nosotros la totalidad tumultuosa de lo que podemos saber acerca de cuanto aconteció en Francia, y bajo la influencia francesa, entre el 5 de mayo de 1789 y el 18 de brumario del año VIII.

Trátase esta vez de términos singulares, no susceptibles de una definición exhaustiva, que denotan un conjunto, por ejemplo, un período más o menos extenso de la historia de determinado ambiente humano, o de la historia del arte, del pensamiento, etc.; es decir, la totalidad de lo que del objeto así definido llegamos a conocer. El uso de tales nociones es perfectamente legítimo, con tal de que, al menos, se tenga cuidado de conservarles un carácter estrictamente nominalista: la palabra no es más que el símbolo verbal de una realidad de la que no se prejuzga la estructura más o menos anárquica u orgánica. Tras largos años de estudios, el historiador, cerrando los ojos, puede evocar mediante una sola palabra todo lo que sabe de su objeto: como el amante cuando pronuncia por lo bajo el nombre de su amada.

Sigue acechando el peligro, y también hace falta saber defenderse de él, de hipostasiar estas nociones y de conferirles a su vez el valor de una idea, de una esencia, de una realidad superior, de un principio de cohesión y de inteligibilidad.

El proceso del error es el siguiente: el historiador, por tal o cual buena razón, decide designar un período por la que le parece que fue su característica dominante: se dirá, por ejemplo, la edad del barroco al tratar de la Italia del siglo XVII; y luego, por un trastrueque inconsciente, tenderá el historiador (o sus lectores tenderán por él) a convertir ese nombre en un principio y a «explicar» los fenómenos observados atribuyéndoselos al «barroco», con manifiesto olvido de que la noción no tiene entidad independiente y causativa.

Por este camino llega la historia a poblarse de fantasmas, se convierte en otra manera de jugar con abstracciones, con sombras vanas. Lord Acton se irritaba al ver cómo la historia diplomática hacía intervenir a cada momento a tales actores estereotipados: Gran Bretaña, Francia..., donde habría que decir más bien la clase dirigente, el gobierno, el Foreign Office o el Quai d'Orsay, o, mejor aún, determinado ministro o alguno de los jóvenes agregados de turno que prestaba servicio aquel día en la oficina correspondiente. Y no es que semejantes abreviaciones hayan de proscribirse por necesidad (así, nuestros cronistas deportivos —y su labor es también histórica— gustan de decir: Inglaterra ha ganado, o perdido, tal partido, cuando lo cierto es que se trata de un equipo de jugadores profesionales; pero, teniendo en cuenta qué oleadas de pasión colectiva suscitan en algunos países las noticias de estas «victorias» o «derrotas» nacionales, bueno será reconocerles su punta de verdad a estas metonimias); mas el historiador severo y riguroso debe, no obstante, precisar el sentido que dé a semejantes hipóstasis cuando las use.

Una vez tomadas estas precauciones, no debe rehusar el historiador toda utilización de tales términos que entran de lleno en el campo de su elaboración: el estadio final del conocimiento no puede representarse por conceptos generales o abstractos (como lo son los *Idealtypen*), porque la realidad del pasado es siempre más rica, más matizada, más compleja que cualquiera de las ideas que podamos elaborar para apresarla; es lo concreto, lo singular que nos desconcierta de continuo, sobreponiéndonos con algo inesperado, nuevo, radicalmente distinto, lo Otro. Un racionalismo estrecho se afligirá ante él y pronto se sentirá derrotado, inerme; en cambio, el historiador auténtico se alegrará en su presencia, porque es en este aspecto de la realidad humana donde se halla la originalidad, la fecundidad de la historia. La experiencia del pasado está hecha de tal suerte que tiene por función romper los cuadros demasiado simétricos, siempre excesivamente simplistas, en que la razón humana, dejada a su inclinación, encerraría la realidad. Parafraseando el famoso dicho del príncipe Hamlet a su amigo Horacio: *There are more things in heaven and earth...*, podríamos decir que el cometido propio del historiador es

recordarnos sin cesar y hacernos descubrir que hay más cosas en el hombre y en la vida, más realidades, que sueños abarcan las entecas nociones de una filosofía.

Lo que hasta aquí hemos venido diciendo nos permitirá resolver en una sola palabra una cuestión largo tiempo discutida,[13] la de la división de la historia en períodos, la *Periodisierung*, como decían los doctos (¡siempre el prestigio del vocablo alemán!): nunca será ésta sino una cuestión de clasificaciones y etiquetas provisionales, dependientes del punto de vista que se adopte de momento; su función, de orden práctico, pedagógico, no debe exagerarse: ¡en ningún caso llegará a ser una determinación de esencias! La civilización del Africa dominada por los vándalos, ¿pertenece aún a la Antigüedad? ¡Todo depende de la perspectiva que se tome para estudiarla!

[13] Me contento con remitir al lector a J. H. J. VAN DER POT, *De periodisering der geschiedenis, een overzing der theorieën* (La Haya, 1951).

7 | La explicación y sus límites

Habíamos afirmado, al comienzo de nuestro estudio (cap. 2), que el conocimiento histórico no debería contentarse con reflejar, en su riqueza desconcertante a la primera impresión, la tumultuosa realidad del pasado, sino que debería tener además la ambición de proyectar sobre ella, o, mejor dicho, de hallar en ella una inteligibilidad. Llegado aquí, el lector acaso se pregunte si el nominalismo integral que acabamos de profesar no nos llevará a lo pura y simplemente ininteligible. Hemos de apresurarnos, pues, a mostrar cómo, a la vez que trata de aprehender su objeto de la manera más precisa y completa que le sea posible, la historia no deja de preocuparse por «hacerlo comprender», por dar en cierto sentido y dentro de unos límites una «explicación» de ese objeto.

Consideremos, para empezar, el caso relativamente sencillo, del cuadro histórico: Atenas en los tiempos de Pericles, la sociedad francesa en vísperas de la Revolución...; es decir, el esfuerzo que realiza el historiador para abarcar el espectáculo que le ofrece, visto en un instante *t* de su evolución, el pasado de la humanidad o, más bien, el sector siempre limitado que constituye el objeto de la investigación auténticamente histórica. No es cierto, como podría parecer, que el dato sobre el cual se ejercita este esfuerzo de comprensión (el conjunto de lo que nos revelan los documentos) se presente como un confuso hormigueo, como una polvareda de minúsculos hechos elementales: el análisis nos descubre allí, con toda seguridad, fenómenos de coordinación, estructuras.

Indudablemente, el objeto de la historia se incardina siempre en la categoría de lo singular, y los actores de esa historia son siempre también hombres, individualidades humanas (el individuo, la persona es la unidad histórica, el «átomo» en el sentido griego de esta palabra); pero, como muy bien supo poner de relieve Rickert,[1] hay realidades históricas que sin dejar de ser singulares poseen no obstante cierto carácter general, en cuanto que engloban un conjunto de fenómenos elementales, menos comprensivos, que, con respecto a ellas, parecen las partes de un todo.

En el ejemplo propuesto de la Atenas de Pericles: Atenas no era tan sólo la reunión empírica de una multitud determinada de representantes de la especie humana. Entre todos sus pobladores había algunos miles que, con el título de ciudadanos, estaban repartidos por

[1] Ver, por ejemplo (por citar un texto publicado en francés), «Les quatre modes de "l'Universal" dans l'histoire», en *Revue de synthèse historique*, t. II (1901), pp. 121-140, y en especial pp. 131-134.

demos y por tribus, concurrían a las sesiones de la *ekklesía*, actuaban de jurado en el *helio*, etc.; en una palabra, constituían la osamenta organizada que convertía a una masa amorfa de individualidades humanas en aquel organismo político bien concreto que era la democrática ciudad de Atenas.

Asimismo, toda una serie de prácticas rituales, de costumbres, de creencias se organizaban en función de una experiencia central concerniente a la vida de ultratumba y constituían aquel culto a las dos diosas que, por abreviar, designamos con el término de «misterios de Eleusis», etc.

Las partes que componen tales complejos singulares no aparecen relacionadas simplemente por una intuición global, sino que se hallan unidas, entre sí y al todo, por unos nexos de dependencia mutua que les confieren plena inteligibilidad y constituyen su «explicación».

Esta observación no viene a contradecir sino en apariencia lo que en el capítulo precedente nos sugería el examen de las determinaciones nominales del tipo «Atenas». «Revolución francesa». Decir, como allí decíamos, que el empleo de estas etiquetas no suponía prejuzgar de la estructura más o menos orgánica de los conjuntos así designados, no era negar la existencia de tales estructuras, sino sólo invitar al historiador a que compruebe en cada caso si se da realmente esa estructura y, después, a precisar sus límites. Porque, siempre que las halla reales, descubre que esas estructuras, o más bien el «tipo ideal» que elaboramos para inquirirlas, jamás abarca más que una parte del objeto histórico en cuestión, que querrían, y aun parecen a primera vista, sistematizar. Al final, la realidad histórica se muestra siempre más rica, más compleja que cualquier estructura unificada. Yo propondría dos ejemplos muy característicos de este éxito parcial y del inevitable fracaso de toda hipótesis organicista.

En primer lugar, el del tipo ideal de la Ciudad Antigua: manejada por el prudente historiador que era Fustel y por sus sucesores, que la han ido perfeccionando, esta hipótesis de trabajo se ha mostrado fecunda y ha puesto de manifiesto que en la civilización de la Antigüedad clásica existía toda una red de relaciones: sí, el hombre antiguo era, *en una gran proporción*, tal como le definía Aristóteles, ζῷον πολιτικόν, es decir, el ser animado que, en vez de vivir en rebaños, manadas, hordas, colmenas u hormigueros, tiene por carácter específico el vivir κατὰ πόλεις, inserto en ese organismo social bien determinado que constituye la πόλις; comprobamos que, de hecho, *un número considerable* de los principales aspectos de la vida antigua —económicos, artísticos, religiosos, morales, etc.— parecen tener explicación (razón de ser, sentido), *al menos hasta cierto grado*, en su relación directa o indirecta con los cuadros sociales de la Ciudad.

Pero el progreso de nuestro análisis ha evidenciado en seguida que la estructura «política» no abarcaba al hombre antiguo en todo su ser:

por unificada que estuviese la civilización de la Grecia clásica (en comparación con el pluralismo o con la anarquía de la Europa occidental del siglo XIX) no cabe relacionar con el ideal de la Ciudad todos los aspectos de la vida griega. Exceptuada acaso Esparta, la educación de la inteligencia, por ejemplo, no fue marcada en lo hondo por ese ideal; y, según lo ha demostrado W. Jaeger,[2] los futuros ciudadanos de la «Ciudad de hoplitas» se formaban mentalmente a base de los poemas de Homero, que les imbuían de una ética —la del héroe afanoso por conseguir la victoria que le enaltezca, la gloria personal—, ética muy ajena al ideal de la omnímoda subordinación del ciudadano a la *polis*. Como tampoco es cierto lo que Fustel inducía a creer de que las diversas formas del culto social —religión de hogar, de clan, de ciudad— bastasen para agotar la religiosidad del hombre antiguo: M. Nilsson subraya oportunamente cómo desde la época arcaica —siglos VII-VI— las corrientes místicas y extáticas de la religión personal se opusieron siempre con gran fuerza y vitalidad a las formas propias de la religión cívica.[3]

Consideremos ahora el caso de la cristiandad medieval: es indiscutible que muchísimos aspectos de la civilización de la Edad Media en Occidente se explican por su estrecha subordinación al ideal religioso del cristianismo: artes, ciencia, técnicas, sociedad, Estado, maneras de vivir o de sentir aparecen en aquella época como medios o símbolos para alcanzar la fe en que comulgaban todos los cristianos.

Pero, por contraste, nada tan evidente como el que cierto número de sectores de la vida medieval permanecieron extraños a esta síntesis: venidos de otras procedencias, no recibieron más que una cristianización superficial, un barniz externo que únicamente servía para disimular su ser más íntimo sin llegar a incorporarlos de veras al edificio de la cristiandad. Citemos a voleo: supervivencia (y a partir del siglo XII renacimiento) del antiguo ideal del imperio y la autonomía del derecho público; resabios del paganismo fácilmente halladeros entre las devociones y supersticiones populares o en las prácticas ocultas de la magia; herejías dualistas (los cátaros no eran desde luego católicos, pero ¿eran siquiera cristianos?); ideal profano del amor pasión (venga el amor cortesano de los árabes a través de España o de los celtas por medio de la literatura del ciclo bretón, lo cierto es que se muestra irreductible a las categorías puramente cristianas); y... qué sé yo cuántos aspectos más de la organización económica y social del feudalismo... La existencia de estos dominios aberrantes no destruye la del sector jerarquizado, pero revela que la noción de cristiandad no abarca el contenido entero del medievo occidental.

Dicho de otro modo: es necesario poder dar por averiguada, y no

[2] *Paideia, die Formung des griechischen Menschen*, I³ (1954), cap. III, cf. mi *Histoire de l'Education dans l'Antiquité*³ (1955), pp. 33-39.

[3] *Grekist religiositet*, trad. ingl. (Oxford, 1948), pp. 20-65.

sólo postular, la existencia de una estructura unitaria, de un todo coherente, de un *Zusammenhang*. La unidad es un problema, no un principio del que se pueda partir. Por eso el verdadero historiador (y entiendo por tal el que tenga un agudo sentido de lo real irreductible, y no —téngase muy presente— el árido historiador historizante) experimentará invencible repugnancia respecto a la mayor parte de las teorías de la civilización que se han venido multiplicando durante el período de entre las dos últimas guerras mundiales, en la medida en que admitan ese «postulado» de la coherencia, de la unidad estructural: habrá de rechazar no sólo las delirantes elucubraciones de Spengler, en quien la metáfora del «organismo», aplicada a las grandes civilizaciones, pasa a ser objeto de una explotación sistemática y paradójica, sino también la síntesis —por más que consciente y razonablemente elaborada— que ha ideado ese grande y noble espíritu que se llama Arnold J. Toynbee.

Aunque su sentido empirista de lo positivo y su sentido histórico de lo concreto le ponen en guardia contra la tentación idealista (critica, de pasada, el exagerado organicismo de Spengler), no deja de sucumbir también a ella cuando define, por ejemplo, las 21 (o 29) «civilizaciones» que ha recortado un tanto arbitrariamente del tejido de la historia como «conjuntos que forman un todo cuyas partes *todas* están en recíproca cohesión y se afectan mutuamente».[4]

Nuestros teóricos de la civilización, los «cultorólogos»,[5] no son los únicos que han abusado de esta hipótesis unitaria: también, por su parte, los etnógrafos han pecado así muchas veces, al defender, por ejemplo, la noción de «ciclos culturales», de civilizaciones «primitivas» definidas por la asociación (según ellos empíricamente comprobada y, en cierto sentido, necesaria) de diversas técnicas: así, el «ciclo del boomerang» (Australia, Alto Nilo) asociaría el uso musical del «bramador», la extracción ritual de determinados dientes, el monoteísmo, la mitología lunar, la exogamia y la igualdad de sexos...[6]

Este mito —porque mito es— de la unidad estructural de las civilizaciones es una de las formas en que se presenta la gran tentación idealista que ha de vencer el historiador: sin cesar se verá éste en peligro de concluir, de la yuxtaposición de los hechos a su unidad hipotética, al «espíritu» de una civilización, al «genio» de un pueblo, al *Zeitgeist*.

Comprobadamente, la civilización de la Francia meridional en el siglo XII presenta los siguientes rasgos: supervivencia del derecho romano, arte románico, herejía cátara, poesía de los trovadores; esto basta para que se oiga proclamar ¡que los trovadores eran cátaros! [7]

[4] *A Study of History*, t. III, p. 380.

[5] Término lanzado para designar a esos teorizantes de la civilización por el profesor L. A. White de la universidad de Michigan.

[6] Ver, por ejemplo, el artículo de G. Montandon, «Culturali (Cicli)», en la *Enciclopedia Italiana*, t. XII, pp. 104 A-113 B.

[7] Así D. DE ROUGEMONT en *L'amour et l'Occident* (1939).

La estructura real de las distintas civilizaciones no puede postularse: sólo se descubre tras un examen matizado y preciso. De cuantos estudiosos se han dedicado en los últimos treinta años a este problema, el que creo que ha captado mejor en su complejidad la realidad del fenómeno «civilización» y de un modo más general la naturaleza del objeto histórico es, sin duda, el sociólogo ruso-norteamericano P. A. Sorokin.

Reducida a sus resultados esenciales —pues a lo largo de una obra de considerables dimensiones[8] ha ido evolucionando mucho —y dejadas aparte sus paradojas, preséntase su doctrina como un justo medio entre los dos errores opuestos de la «atomística» propia de los historiadores superficiales, que llaman describir una civilización a inventariar apelmazadamente sus diversos aspectos, y del «integralismo» que caracteriza a los teóricos organicistas del tipo Spengler-Toynbee. Una vez deducidos los rasgos distintivos de los hechos de civilización (que constituyen lo que él llama lo «sociocultural»: significaciones, valores, normas...), Sorokin se limita a analizar muy en concreto su modo de existencia.

Los elementos de realidad histórica que constituyen los hechos de civilización pueden presentarse unos aisladamente; otros los encontramos yuxtapuestos de un modo puramente empírico, en «congeries»;[9] otros, y aquí es donde aparece la estructura verdaderamente orgánica, constituyen sistemas (es el caso, precisamente, de las diversas técnicas: la arquitectura del templo griego clásico constituye un «sistema»); los sistemas pueden, a su vez, combinarse y formar vastas síntesis (así, las grandes religiones: el budismo del Mahâyâna, el islam sunita, el cristianismo católico romano, que combinan en un todo verdaderamente organizado sentimientos, creencias, principios morales, liturgia, organización social...); se concibe en el límite la posibilidad de un «supersistema ideológico» que tuviese la ambición de regir una civilización en todos sus aspectos (y aquí volvemos a hallar los ejemplos arriba estudiados: Ciudad antigua, Cristiandad medieval occidental); pero éste no es sino un límite que puede haber existido en forma de un ideal en la conciencia de los hombres, pero que nunca se ha encarnado a 100 % en civilización alguna: según lo hemos hecho ver tratándose de los precitados ejemplos, una civilización real y verdadera se manifiesta, al analizarla, más rica y menos unificada que los supersistemas que se haya procurado implantar en ella.

Finalmente, y sobre todo, ya se trate de elementos aislados, ya de

[8] Véase en especial *Social and cultural Dynamics* (Nueva-York, 1937-1941, 4 vols.), *Society, Culture and Personality, their structure and dynamics, a system of general sociology* (Nueva-York, 1947); se hallará una cómoda iniciación en F. R. Cowell, «History, Civilization and Culture, an Introduction to the historical and social philosophy of Pitirim A. Sorokin» (Londres, 1952).

[9] Es el término que usa Sorokin, tomándolo del latín: *congeries* = montones, acumulamientos; H. I. Marrou lo sustituye por el de «congères», de igual significado, término procedente de los dialectos alpinos: «montones de nieve acumulada por el viento». *(N. del T.)*

«congeries», de sistemas o de síntesis más o menos vastas, la experiencia demuestra que en un medio de civilización dado pueden darse, alternativamente, estos tres casos: integración, antagonismo y neutralidad.

Volvamos al caso, fácil de estudiar, de la Edad Media occidental, y, más en concreto, al siglo XII: La técnica de la arquitectura románica es neutra con respecto al ideal de la cristiandad (¿qué puede importarle a ésta el que una basílica tenga la techumbre de madera o de bóveda de medio cañón?), mientras que el amor cortés le es ciertamente antagonista; la cultura gramatical, rígidamente subordinada al estudio de los Libros sagrados, se integra al cristianismo satisfactoriamente; la tensión que se manifiesta, por ejemplo, entre Abelardo y san Bernardo, prueba que la cultura filosófica (dialéctica) tropieza con dificultades: sabido es que, al principio antagónica, acabará por ser incorporada por la escolástica.

El historiador debe procurar aprehender la totalidad de lo real: su conocimiento habrá de registrar así las estructuras inteligibles como las anomalías, precisando, en cuanto fuere posible, las relaciones existentes entre los diversos elementos, «congeries» o sistemas que haya acertado a discernir Deberá también, allí donde su análisis legitime las visiones sintetizadoras, recordar a tiempo que, como indicamos al comienzo de este capítulo, el dato fundamental, lo que «ha existido realmente», no es ni el hecho de civilización, ni el sistema o el supersistema, antes el ser humano, cuya individualidad es el único organismo auténtico que proporciona, verdaderamente, la experiencia. Aun aquí, le acechará la tentación idealista: leyendo ciertos trabajos contemporáneos se tiene la impresión de que los actores de la historia no son ya *los* hombres de carne y hueso, sino unas entidades abstractas: la Ciudad antigua, el feudalismo, la burguesía capitalista, el proletariado revolucionario. Hay en esto un exceso.

Aunque, examinados todos los datos documentales, parezca que un fenómeno histórico se explica por una de esas abstracciones socioculturales, el historiador deberá siempre cuidarse mucho de olvidar, y de dejar olvidar, que la tal abstracción no es más que una construcción del espíritu, inevitable sin duda (como único medio de captar la complejidad de lo real) y, dentro de los límites de su uso, legítima —pero, de todos modos, mera abstracción, mero producto derivado y no lo real en sí mismo, ni mucho menos, como se viene siempre a acabar creyendo, algo superior a lo real (p. 120).

Si ahora, dejando la observación del cuadro histórico en el instante *t*, devolvemos los fenómenos históricos al flujo de la duración y seguimos su desarrollo, su transformarse a lo largo del tiempo (y en esto es en lo que se emplea normalmente lo esencial del trabajo del historiador, encontraremos idénticas exigencias racionales: el espíritu no puede darse por satisfecho con una pura enumeración en la que se

fueran sucediendo, dispuestos sin más en orden cronológico, acontecimientos y hechos de toda especie.

J. Delorme ha compilado una útil *Cronología de las civilizaciones* en la que se ven, distribuidas en cuadros analíticos, todas las fechas principales de la historia universal, desde el año 3064 a. J. C. (fundación de la monarquía egipcia) hasta diciembre de 1945. Es un memorando, un instrumento de trabajo de uso diario. ¡Nadie pretenderá ver en este memorando la Suma, ni el *summum*, de nuestros conocimientos históricos!

La historia no alcanza la inteligibilidad sino en cuanto se muestra capaz de establecer, de descubrir las relaciones que unen cada etapa del devenir humano a sus antecedentes y a sus consiguientes. Así como, estáticamente, una situación histórica, observada en un instante *t*, se revela siempre más o menos estructurada, así también el desarrollo de los instantes sucesivos es algo más que una línea discontinua de átomos de realidad, aislados como las cuentas de un rosario que engranara reuniéndolas en caprichoso orden la voluntad insondable de Dios (de este modo se lo imagina la teología musulmana): la experiencia de la historia, que el trabajador concienzudo y consciente va adquiriendo al conctacto con los documentos, nos hace descubrir que se dan unas relaciones inteligibles entre los sucesivos momentos del tiempo. No es, ciertamente, que todo se encadene: hay hiatos en el desenvolvimiento temporal lo mismo que hay límites en las estructuras estáticas; pero la tarea del historiador consiste en descubrir esos nexos, esos encadenamientos dondequiera que se den.

Es lo que se expresa vulgarmente al decir que la historia no sólo debe «fijar los hechos», sino también buscar sus «causas», y sus consecuencias. Insisto de nuevo en ello, porque no es menos importante para comprender del todo un elemento del pasado el averiguar de qué ha podido ser causa que el indagar de qué causa proviene.

Esta noción de «causa», tal cual se recibe del pensar común y del lenguaje de cada día, se revela no obstante, en cuanto la examinamos, difícil de utilizar en el conocimiento histórico. Verdaderamente, sólo tiene sentido en los casos elementales en que la investigación histórica no se aleja mucho de la de tipo judicial: ¿Quién es el autor responsable de un acto voluntario? O, para repetir el ejemplo puesto por Collingwood: ¿Quién ha matado a John Doe? Mas estos casos se presentan raras veces en la investigación verdaderamente propia del historiador, pues lo que le importará más a menudo a éste no es tanto identificar al asesino cuanto reconstituir el sistema de valores de que ese hombre se manifiesta agente: motivos o móviles —conscientes o inconscientes—, ocasionales o profundos... La «causa» histórica de la muerte de César no fue, propiamente hablando, la reunión de conjurados en torno a las personas de Bruto y Casio, sino la oposición de la aristocracia senatorial a la política monárquica de César, combinada con los resentimien-

tos particulares o los motivos de venganza que cada uno de los conjurados pudiera, por su parte, abrigar con respecto al dictador.

La indagación de las «causas» tan sólo tenía sentido dentro de una concepción estrictamente «acaencial» de la historia, como lo era la antigua historia política o militar, que operaba a base de lo que denominaba hechos concretos (advenimientos al trono o caídas de él, negociaciones diplomáticas o tratados, asedios o batallas), una especie de átomos de realidad histórica aislados por el pensamiento y que podían disponerse del modo más cómodo en concatenadas series de causas y efectos. Hoy día hemos llegado a ser extremadamente sensibles al carácter artificial, construido, derivado, de los «hechos» históricos concebidos de esa manera; lejos de ver en ellos la esencia misma de la realidad del pasado, hemos aprendido a reconocer allí el resultado de un recortar, de un seleccionar (legítimo si consciente y racionalmente justificado) que, del complejo y continuo tejido del pretérito, destaca aquel fragmento que el historiador considera útil enfocar con su aparato tomavistas.[10] Por lo tanto, puede ser factible el tratar como un fenómeno distinto (como efecto de una causa) algo que quizá nunca tuvo existencia autónoma. Asimismo, el problema deja de plantearse cuando se estudian aspectos más complejos del pasado, tales como instituciones, procesos mentales, técnicas o artes, que no aparecen como meteoros en el cielo de la historia, sino como frutos de una lenta incubación y sólo pueden ser captados en su propia evolución, durante la cual no cesan de experimentar insensibles y profundas metamorfosis.

Mas hay que insistir en la dificultad central que representa la imposibilidad en que nos hallamos de aislar, como no sea con el pensamiento, los elementos o aspectos de la realidad histórica. La noción vulgar de «causa» sólo es utilizable en su sentido estricto cuando mediante la experimentación se puede constituir un sistema cerrado en el que se aísle, para comprobar y hacer variar sus efectos, la acción de una causa determinada.

Sea, por ejemplo, en física, la experiencia clásica de Galileo sobre el plano inclinado: cuando ha llegado a ser despreciable el roce, el móvil de masa m que se desliza por el plano no está sometido más que a una fuerza $mg.\ sen\ \alpha$ cuya intensidad podemos hacer variar modificando el ángulo de inclinación α del plano con respecto al horizonte e ir midiendo así los diferentes efectos.

Este es sólo un ejemplo muy elemental. Aun en las ciencias de la naturaleza, a medida que los fenómenos se complican más, la constitución de tales sistemas cerrados se va dificultando y la noción de experimentación va siendo de un manejo mucho más delicado.

Se dará especial importancia a las dificultades metodológicas, a

[10] Ver sobre todo H. LÉVY-BRUHL, «Qu'est-ce qu'un fait historique?», en *Revue de Synthèse historique*, t. XIII (1926), pp. 53-59; «Une notion confuse, le fait historique, en *Recherches philosophiques*, t. V (1935-1936), pp. 264-274.

menudo muy análogas a las de la historia, con las que se han de enfrentar ciencias como la geología y la geografía física, en las que interviene también el estudio del pasado y donde la experimentación es parejamente imposible (pues la que cabe intentar con «modelos reducidos» sólo tiene un valor analógico).

Sobre el pasado no podemos actuar. Por otra parte, sujetos al conocimiento de lo singular, no cabe que confiemos en una repetición que equivalga a las variadas experiencias del laboratorio. Así, pues, y es ésta también una razón del carácter simplemente «probable», que en modo alguno fuerza, de los juicios en historia, solamente podemos ofrecer, a lo sumo, en esta búsqueda de las «causas», hipótesis verosímiles, basadas en un cálculo de probabilidad retrospectiva.

Tomo la expresión de R. Aron,[11] quien me parece que aquí ha dado perfecta cuenta del comportamiento del historiador.

Tiene razón, en especial, contra los hegelianos [12] que, en nombre de la racionalidad de lo real y de la necesidad que de ella deriva, rechazan como ilógica y antihistórica toda suposición acerca de «lo que habría podido ser de otro modo». Es vano, sin duda, imaginarse laboriosamente, como lo hace Renouvier en su *Ucronía*, «el desarrollo de la civilización europea de un modo distinto del que ha sido: tal como habría podido ser», pero, por otro lado, es un hecho que «todo historiador, para explicar lo que ha sido, se pregunta sobre lo que habría podido ser».[13]

Ante una situación histórica, evocamos sus diversos antecedentes (o sus secuelas) y, después, con el pensamiento, vamos cambiando alternativamente unos y otras, tratando de imaginar cada vez lo que sería el resultado. De esta suerte nos hacemos una idea sobre la relativa eficacia de las distintas «causas» que entraron en juego: la experiencia mental reemplaza a la imposible experiencia de laboratorio. Pero ¡su carácter de ficticia afecta por desgracia al alcance de sus conclusiones!

Hay algo más grave: el historiador no puede recurrir a la noción de causa sino a costa de hacer una esquematización arbitraria, una grosera simplificación de lo real. Un ejemplo nos lo dará a entender:

A. Brun, estimable erudito,[14] ha ido siguiendo con exactitud, y trazando, las etapas del avance del francés en las provincias de lengua d'Oc; después de hacer un paralelo entre este avance y la política unificadora del gobierno de la monarquía durante el mismo período (en números redondos: 1450-1600, y, los años decisivos: 1500-1550), concluye con fuerza que esta política es la causa de aquel avance; así, a pro-

[11] *Introduction à la philosophie de l'histoire*, pp. 159-187.

[12] Así CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, trad. ingl., pp. 27-31: «La significación histórica de la necesidad».

[13] R. ARON, *Introduction*, p. 164 (subrayado por el autor).

[14] *Recherches historiques sur l'introduction du français dans les provinces du Midi* (tesis de París, 1923).

pósito de la famosa ordenanza de Villers-Cotterets (1538) acerca del empleo exclusivo del francés en los actos públicos, escribe: «Hoy es cosa ya admitida que tuvo un alcance casi desmesurado».[15]

Pero Brun no advirtió que su convicción estribaba en una operación proveniente de una iniciativa arbitraria merced a la cual él *escogió* el fenómeno «política regia» aislándolo de todos los demás salvo del de la evolución lingüística. Lo cual queda bien claro con la intervención de L. Febvre,[16] quien, desplazando o, mejor, prolongando el debate, desenmascara lo artificial de esa relación de causa a efecto establecida entre los dos términos: ambos no son más que manifestaciones particulares de una misma realidad histórica más general: la expansión de la civilización francesa que, en el período que siguió a las prolongadas crisis de la Guerra de los cien años, se manifestó en todos los dominios —económico, artístico, religioso, político, lingüístico...— con el mismo empuje religioso de poderosa vitalidad (Renacimiento francés, Reforma francesa...): de repente, la «causa» entrevista se desvanece, al patentizarse que era ilusoria aquella jerarquía fijada entre los dos aspectos de lo real previamente seleccionados.

¿A quién se le oculta el alcance de tal conclusión? El problema, en vez de quedar resuelto, viene a ser reasumido por otro problema más complicado (que sigue sin solucionar...). No puede, empero, negarse que, gracias a esta nueva operación, la «explicación», si así podemos llamarla, del problema inicial (el del afrancesamiento de los países d'Oc) ha progresado: ciertamente, la inteligibilidad ha aumentado; al contar así con una red más tupida de interconexiones entre los fenómenos concomitantes, el historiador ha logrado comprender mejor, captar más auténticamente, aquel aspecto de la vida francesa del siglo XVI... pero ha quedado bien claro que esta «explicación» ya no es del tipo causal.

Parece, pues, llegado el tiempo de que la teoría de la historia proceda por su cuenta, como la de las ciencias naturales viene haciéndolo desde A. Comte, a una revisión del concepto de causa. Físicos y naturalistas la han sustituido en la práctica por la más general y mejor definida de «condiciones de aparición» (dados los fenómenos A, B. C..., se observará el fenómeno X). De semejante modo, la historia, creo yo, ha de renunciar a la búsqueda de las causas y sustituirla por la de los desarrollos coordinados, noción que no es sino una extensión a la nueva dimensión del tiempo de la estática noción de estructura (tal fenómeno histórico se halla vinculado a tal otro por una relación inteligible: se comprende la moral espartana cuando se ha reconocido que estaba ligada al ideal totalitario de la Ciudad).

Podría compararse la realidad histórica a un músculo: estudiamos

[15] *Ibid.*, p. 421.

[16] «Combats sur l'histoire», pp. 169-181 (reimpres. de la *Revue de Synthèse historique*, t. XXXVIII, 1924).

la estructura de éste mediante un corte que en él practicamos a determinado nivel (es el «cuadro histórico» que examinábamos al comienzo); lo mismo que el músculo aparece dividido en fascículos subdivididos a su vez en fibras y fibrillas, el pasado muestra también una estructura más o menos perfectamente jerarquizada de hechos de civilización, de «congeries» o sistemas y supersistemas ideológicos (por conservar la terminología de Sorokin). Pero un estudio más completo exigirá que el anatomista siga, capa por capa, la continuidad de cada fibra o haz de fibras, que analice su naturaleza y sus relaciones en sus modificaciones graduales; e, igualmente, el historiador descubrirá que cada uno de esos elementos de la realidad histórica, desde el hecho de civilización aislado hasta la más vasta síntesis se inserta en un desarrollo continuo, en el curso del cual no cesa de transformarse, así como tampoco cesan de irse transformando las relaciones (de neutralidad, antagonismo o integración) que tengan con los elementos vecinos...

Llegamos aquí a lo esencial: la explicación, en historia, es el descubrimiento, la aprehensión, el análisis de los mil vínculos que, de forma quizás inextricable, unen entre sí las múltiples facetas de la realidad humana; que ligan cada fenómeno a los fenómenos vecinos, cada estado a sus antecedentes inmediatos o lejanos y, también, a sus consiguientes. Cabe hacer la legítima pregunta de si tal vez la verdadera historia no será esto: la experiencia concreta de la complejidad de lo real, la toma de conciencia de su estructura y de su evolución, ambas tan ramificadas; conocimiento elaborado, sin duda, en profundidad no menos que extenso en comprensión; pero algo que, en definitiva, quedaría más cerca de la experiencia vivida que de la explicación científica.[17]

Ante semejante conclusión es fácil de prever que muchos de mis lectores reaccionarán sorprendidos o indignados: ¿Será ésta, acaso, la explicación tan buscada, la inteligibilidad que podía esperarse? ¿Quién se daría, sin más, por satisfecho?

Indudablemente, ya se ve, el tipo de conocimiento al que acabamos de llegar difiere mucho del dato en bruto tal y como éste aparecía en su inicial desorden, al primer contacto con los documentos: el análisis ha ido hallando los elementos de orden que contenía, principios de clasificación y de comprensión, cadenas, no digamos ya de causas y efectos, sino de desenvolvimientos, entre las que se establecen relaciones de mutuas dependencias y, a menudo, de jerarquía (como en el seno de los grandes «sistemas» o «supersistemas ideológicos», donde se entrevé la unidad, al menos clasificándola como ideal, de toda una civilización).

Sin embargo, paradójicamente, este trabajo coordinador de los diversos aspectos de lo real, al irse haciendo más y más profundo, termina por complicarnos tanto como nos sirve para sistematizar nuestro

[17] Cf. R. Aron, *Introduction*, p. 106.

conocimiento del pasado. Lo hemos hecho ver al nivel del concepto; lo mismo ocurre en los niveles, más altos, que corresponden a los diversos grados de la síntesis: toda explicación deja un residuo (siempre hay «más cosas» en la realidad histórica «que las que se sueñan sobre ella», más que las previstas en cualquier tipo ideal, sistema o principio explicativos). Mejor —o peor— aún: cuanto más profunda es la encuesta, mayor es nuestro esfuerzo de comprensión, más nos revela la inagotable realidad histórica que posee en su seno vínculos estructurales, nexos de interdependencia, coordinaciones variadísimas entre las diversas etapas de sus desarrollos, hasta tal punto que aquella red de relaciones con la que contábamos para capturar más fácilmente la realidad se nos muestra en seguida tan enredada, tan enmarañada y compleja en sí misma, tan confusa como la informe realidad que pretendíamos aprehender con ella y esclarecer...

Volvamos al ejemplo, que pusimos antes (p. 51), de la historia del monaquismo en el Egipto antiguo: sin duda, el esfuerzo del historiador consigue sustituir una balumba de noticias individuales (tales y cuales monjes, en tales y cuales ermitas o en comunidades, y que, en tal o cual época, pronunciaron según se dice tales apotegmas u obraron de tal modo) por inteligibles cadenas de desarrollo: función económica, fenómeno social, técnica espiritual, santidad cristiana... (ya las hemos enumerado anteriormente). Pero es el mismo monje Arsenio o Poimenes quien es a la vez cultivador, montaraz, asceta y discípulo del Evangelio; la complicación reaparece a este nivel: ¿cómo combinar estos diversos sistemas explicativos?

El historiador concienzudo, sin jactarse de ser exhaustivo (sería una ilusión), procurará por lo menos dar su debida parte a cada clase y a cada principio; pero, si se contenta con yuxtaponerlos, incurrirá en un desorden inextricable, análogo al de la pura y simple descripción empírica. Para que la imagen que del pasado construyamos se haga realmente inteligible será preciso que los diversos principios explicativos puedan jerarquizarse rigurosamente, que se pueda sistematizar esa complicada trama de relaciones, poner de relieve sus líneas directrices, introducir en ella orden y unidad.

Pero ¿es posible, o para ser más explícitos, es legítima esta operación, habida cuenta del ideal de verdad que debe perseguir todo conocimiento?

Estamos ante una exigencia fundamental, irreprimible en cierto sentido, del espíritu humano, prendado, por esencia, del orden, la simplicidad y la unidad.

Recuerdo haber oído un día a una joven filósofa mantener que «el fin de la filosofía es, en opinión de muchos, explicarlo todo recurriendo a un principio único, a un solo concepto, a un solo nombre»; ella, por su parte, tenía a honra el ser dualista, y se mostraba orgullosa de tal atrevimiento porque —decía— «entre los filósofos este epíteto pasa

por ser una injuria, o por lo menos, un reproche).[18] El historiador auténtico no se contentará tan pronto: la flauta de dos orificios le parece un instrumento demasiado primitivo aún para modular, en su variedad infinita, la sutil y desconcertante melodía que ha ido aprendiendo a su contacto con el pasado...

Es inevitable que el historiador conozca a su vez la tentación propiamente filosófica de la reducción a la unidad. Y, con frecuencia, caerá en ella: considerará un deber suplantar el escrupuloso y, a su juicio, timorato análisis, que busca las matizaciones y da la parte que corresponde a cualquier relación avizorada, por la gran construcción, la bella hipótesis que, reduciendo a la unidad la multiplicidad del dato histórico, permita pensar por fin de manera satisfactoria sobre el suceso, la vida, el período o la civilización estudiados. Mas si la operación es, en cierto modo, inevitable, si es posible, en rigor, atribuirle alguna utilidad en el plano pedagógico, sería, por lo contrario, ilusorio esperar de ella no digamos una culminación sublimante de la historia, sino ni siquiera un progreso sustancial en la elaboración de nuestro conocimiento.

Sin duda, a lo largo de nuestro análisis, hemos venido descubriendo incesantemente, en cada etapa de esta elaboración, una intervención masiva de la personalidad del historiador, cuyas ideas, categorías, exigencias mentales modelaban, como veíamos, el conocimiento histórico, imponiéndole una forma, dándole un rostro. Al menos, esta construcción hallaba su mantenimiento y su justificación en el material del dato, informe pero real, que le proporcionaban los documentos. Aquí, al contrario, pasamos al límite, la mente humana, obedeciendo a su única exigencia propia, actúa algo así como una garrucha cuando se suelta la soga con que se estaba izando un peso. Esta tendencia a imaginar la estructura del pasado como más simple, más unificada de lo que en realidad es, aparece como uno de esos tenaces prejuicios, como uno de esos ídolos del entendimiento, señores del error, que denunciaba siglos atrás Bacon (forma parte del primero de los grupos que él distinguió: es propiamente uno de los *idola tribus*).

Mi tarea, sobre este particular, será fácil: trátase sobre todo de indicar las consecuencias prácticas que han de sacarse de una verdad que ha quedado bien establecida merced al esfuerzo de mis predecesores; para hacer sentir su evidencia me bastará con comentar brevemente dos aforismos de Raymond Aron que se han hecho clásicos:

La teoría precede a la historia.[19] La teoría, es decir la posición que consciente o inconscientemente adopta el historiador con respecto al pasado: elección y delimitación del tema, cuestiones planteadas, conceptos a que se recurre y, principalmente, tipos de relaciones, sistemas

[18] S. PÉTREMENT, *Essai sur le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens* (1947), p. 1.

[19] R. ARON, *Introduction*, p. 93.

de interpretación, valor relativo que a cada uno se le adjudica. Es la filosofía personal del historiador la que le dicta la elección del sistema de pensamiento en función del cual va a reconstruir y, según cree, a explicar el pasado.

La riqueza, la complejidad de la naturaleza de los hechos humanos y, por ende, de la realidad histórica hace que ésta, como ya lo hemos hecho constar, sea prácticamente inagotable para el esfuerzo de redescubrirla y comprenderla. *Inagotable, la realidad histórica es, a la vez, equívoco*:[20] hay siempre perfilándose y superponiéndose en un mismo punto del pasado tantos aspectos diversos, tantas fuerzas en acción, que el pensamiento del historiador hallará siempre allí, sin acabar nunca, el elemento específico que, según su teoría, se revele como preponderante y se imponga como principio de inteligibilidad... como la explicación. El historiador escoge a su gusto: los datos se prestan complacientes a su demostración y se acomodan por igual a cualquier sistema. Encuentra siempre lo que busca: ya se trate de mitos solares (o indoeuropeos), de exigencias religiosas, de fuerzas sociales o de estructuras económicas. Pero, que su triunfo sea modesto: nada habrá arriesgado, pues está bien claro que la vida humana se compone a la vez de factores económicos, sociales, religiosos, etc., y que nuestro hombre se halla desde el punto de partida en posesión de una doctrina que le dice cuál de esos diferentes aspectos es el determinante, fundamental... real.

Supongamos el caso más sencillo, el de una historia de acontecimientos aplicada a lo que ella denomina la investigación de las «causas»: tendrá que tomar partido ante el gran número de causas que descubre siempre una búsqueda algo profunda y discernir entre causas accidentales y causas esenciales, entre las simples circunstancias favorables y el impulso, la iniciativa o la decisión definitiva. ¿Quién no advierte cuánta arbitrariedad habrá en cualquier intento explicativo de este jaez? El historiador puede siempre exaltar o rebajar a su héroe, atribuir su conducta a motivos elevados o a móviles inconfesables.

Digámoslo más en general: se halla de continuo solicitado por los dos tipos de explicación que le sugiere la experiencia vivida, y, ateniéndose a su ecuación personal, elegirá uno de los dos extremos (o alguna de las mil combinaciones posibles que median entre los dos). O bien experimentará el acuciante sentimiento de la necesidad histórica: ¿no tenemos a menudo la impresión de que todo lo que nos pasa se nos impone con irresistible fuerza, de que nuestra vida entera está determinada por un juego de fuerzas que, *uolentes, nolentes,* nos inducen o nos arrastran? El cristiano se sentirá entre las manos de Dios, el pagano hablará aquí del Destino:

Was it not Fate, that, on this July midnight...

[20] *Ibid.*, p. 102.

Entonces, el historiador se verá movido con toda naturalidad a buscar lo que él llamará las causas profundas, y describirá el pasado como un majestuoso desarrollo cuyas modalidades de detalle, puede que en sí mismas contingentes, serán menospreciadas en bloque para hacer resaltar más un movimiento de conjunto, esquematizado en nítida curva: la historia vuelve a ser evolución y el desarrollo de la humanidad participa de la dignidad de la Naturaleza.

Mas la experiencia vivida nos sugiere también la hipótesis opuesta, de una contingencia radical: tanto como a la noción del Destino inmutable, la conciencia mítica de la humanidad ha recurrido a la de la Fortuna, ciega e inconstante, y a la del azar. La experiencia del hombre de acción coincide en esto con la de la vida diaria: por haber echado a cara o cruz cómo emplear un día de asueto, tuve aquel encuentro fortuito que orientó el desarrollo de toda mi vida... El historiador se dará entonces a cavilar: «si la nariz de Cleopatra hubiese sido más corta...», y, al contrario del de antes, insistirá en las circunstancias imprevistas, en las particularidades de todo orden que han ido haciendo la historia tal cual es... y como habría podido no ser.

¿Contingencia o fatalidad? ¿Causas profundas o azarosas vicisitudes? Visto, una vez más, el carácter ficticio de las operaciones mentales con las que, sopesando el pro y el contra, elegimos entre las distintas interpretaciones posibles, ¿cómo no percibir la incertidumbre, la gratuidad fundamental de toda solución elegida?

Mas éste no es aún sino un burdo ejemplo. Se encontrará la misma esquematización consoladora, pero incierta, en las grandes hipótesis mediante las cuales se han esforzado a veces los historiadores en reunir, cual en suprema síntesis, la quintaesencia de su saber (o, siquiera, en las que un público siempre apremiado ha gustado de condensar el aporte, con frecuencia mucho más rico y sutil, del trabajo de aquéllos).

No otra cosa son las respuestas que sucesivamente se han propuesto a la pregunta formulada por E. Gibbon (¿Cuál fue la «causa» de la decadencia y ruina del Imperio romano?): el triunfo de la religión cristiana) y de la barbarie (responde Gibbon mismo); la eliminación de la minoría selecta, *Ausrottung der Besten* (Seeck); degeneración física (Kaphahn) o racial (T. Frank); crisis climática, sequía (Huntington); pérdida de calidad del suelo (Liebig, Vassiliev); declinar de la esclavitud y retorno a la economía natural (M. Weber); lucha de clases, del ejército rojo de los soldados-campesinos contra la «burguesía» ciudadana (Rostovzev); catástrofe exterior, «la civilización romana no murió de muerte natural, sino que fue asesinada» por los invasores bárbaros (Piganiol); coyuntura del peligro exterior con la desafección de las masas (Toynbee)... ¡No pretendo ofrecer un catálogo completo! [21]

[21] Se hallará un análisis de las principales tesis en M. Rostovzev, *Storia economica e sociale de l'Impero Romano* (1933), pp. 610-619; A. Piganiol, *L'empire chrétien* (1947), pp. 411-422; S. Mazzarino, *Aspetti sociali del quarto secolo* (1951), pp. 8-29.

A menos que, desplazando el problema, no se quiera situar mucho más tarde la línea de ruptura: para H. Pirenne, la Antigüedad continúa a través de la época «bárbara» y sólo con la conquista árabe de la orilla meridional del Mediterráneo se destruye, junto con la unidad mediterránea, la unidad económica del mundo Antiguo. Aquí la síntesis alcanza su perfección formal: toda la teoría puede resumirse en dos palabras: *Mahoma* y *Carlomagno*.[22]

De tales hipótesis hay que hacer la misma crítica que hacíamos de los conceptos demasiado ambiciosos: *There are more things*... En la realidad histórica hay siempre más cosas de las que caben en la más ingeniosa de las hipótesis: ésta no es más que un artificio de presentación que, para comodidad de la memoria, subraya con un trazo de lápiz rojo tales y cuales líneas entre los miles de ellas que, dentro de un inmenso y complicado plano, se entrecruzan innumerables veces; no es más que un modo de ver, y no puede aspirar a darnos toda la verdad de su conocimiento del tema en las sumarias fórmulas en que resumíamos hace un momento cada una de aquellas opiniones.

Nada tan revelador, si se observa debidamente, como el auténtico uso que los historiadores de verdad hacen de estas hipótesis en la práctica. Releamos, por ejemplo, el capítulo final que Michel Rostovzev o André Piganiol dedican, cada uno por su lado, a examinar el problema del «final del mundo antiguo»: evidentemente, ni uno ni otro pretenden reducir la multiplicidad observada a unos cuantos principios generales que, de un modo gradual, explicarían verdadera y totalmente lo real.

Lo atestigua el minucioso esmero que ponen en recordar una tras otra las principales hipótesis de sus predecesores, en precisar respecto a cada una (de suyo ambiciosa de excluir totalitariamente a las otras) la parte de verdad que pueda descubrir o que, a través de su crítica pueda ayudarnos a descubrir... La imagen real que su exposición, matizada y minuciosa, deja en el ánimo del lector atento está hecha a base de ir superponiendo capas y pinceladas de retoque: según lo recalcamos más arriba, no se trata tanto de una explicación que reduzca a la unidad los detalles como de una descripción razonada que va evocando poco a poco la complejidad de esas múltiples coordinaciones que constituyen la estructura de lo real.

No podemos, pues, ver en las teorías de este género la forma más excelsa, el summum del saber histórico... el equivalente de las «grandes hipótesis» de la física (teoría cinética de los gases, teoría electromagnética de la luz, teoría de la relatividad), a las que bastante imprudentemente se las ha comparado. Sin duda, tienen sus ventajas y pueden, en cierta medida, ayudar a descubrir.

Nadie ha sabido describir mejor que L. Febvre la utilidad de «esas

[22] Título del libro póstumo (Bruselas, 1937), en el que se encontrará el estado último de la teoría.

grandes hipótesis que, agrupando millares de hechos menudos que estaban esparcidos, los esclarecen por sus afinidades y suscitan toda una fecunda labor de verificaciones, demoliciones y reconstrucciones».[23]

Pero también pueden convertirse fácilmente en «grandes máquinas de impedir comprender»:[24] con su aliviadora simplicidad y su cegadora claridad, acaban embotando la aptitud del historiador para ver lo real en su auténtica e irritante multiplicidad.

Esto es lo que les sucede a los epígonos que reciben y aceptan confiadamente la teoría ya toda hecha... o también al maestro mismo cuando, llegado a la vejez, pierde su agilidad y flexibilidad mentales y deja que se anquilosen los esquemas donde, en su día, fijó con todo derecho los resultados de sus investigaciones. La hipótesis, fosilizada, pasa a ser una teoría que sustituye a lo real y que se pretende mantener a toda costa. Esto llega a sucederles hasta a los más grandes, como a H. Pirenne. La senda de mi investigar se cruzó una vez con la suya a propósito del *estado de la instrucción de los laicos en la época merovingia*;[25] la teoría *Mahoma-Carlomagno* hacía necesario que la educación antigua hubiese persistido tras las invasiones de los bárbaros: *era preciso* encontrar, bajo los francos, escuelas «laicas» del tipo de las romanas, y Pirenne creyó dar con ellas, pero todos los textos que él invoca a este propósito los toma en sentido contrario al genuino, que concierne en realidad a escuelas «clericales» de tipo medieval.

Así, pues, estas visiones generales casi nunca tendrán más valor ni otra función que los puramente pedagógicos. Son formas de representarse las cosas sumaria y provisionalmente, cómodos resúmenes, bosquejos iniciales destinados siempre a seguirse completando, complicando, rebasando: ¡lo más lejano de una quintaesencia de la historia, de un licor de muchos grados que contuviera todo el aroma del saber!

G. Wiet ha publicado hace poco un artículo sobre *El imperio neobizantino de los omeyas y el imperio neosasánida de los abasíes*,[26] magnífico esbozo, trazado con mano maestra, de lo más sugestivo que se podría desear... pero no ha de verse en él más que una introducción a la historia de aquellos dos siglos de la historia musulmana, la cual G. Wiet, auténtico científico, no pretende ciertamente subsumir toda entera en esos dos conceptos.

Más que nunca, tenemos que señalar aquí, fieles a nuestro nominalismo integral, el peligro de la tentación idealista: el historiador debe guardarse de sobreestimar la cualidad lógica de sus hipótesis no menos

[23] *Combats pour l'histoire*, p. 96; cf. p. 358.

[24] Tomo la fórmula del propio L. Febvre, *ibid.*, p. 308, nota 1, que se corrige de esta manera a sí mismo.

[25] Título de la memoria publicada por H. Pirenne en la *Revue bénédictine*, t. XLVI (1934), páginas 165-167; en contra, mi *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*[3] (1954), pp. 444 y 569-570, nota 9.

[26] «L'Empire néobyzantin des Omeyyades et l'empire néo-sassanide des Abbassides», en *Cahiers d'Histoire mondiale*, t. I (1953), pp. 63-70.

(según se lo hemos prescrito) que la de sus conceptos. Casi fatalmente, si no vigila con la prudencia más alerta, se dejará llevar a extrapolarlos.

El mecanismo es el siguiente: una teoría se elabora siempre (mediante los recursos mentales del historiador y con su propio instrumental teórico) para resolver un problema concreto y limitado; estriba, pues, en una selección (he aquí el «trazo de lápiz rojo» del que hablábamos antes), en una elección entre los innumerables aspectos que presenta la realidad histórica de que se trate: el historiador sólo retiene los elementos que considera útiles para explicar el fenómeno o los fenómenos que ha decidido explicar. Operación legítima, en tanto no se olvide que supone una abstracción.

Pero el peligro es grande: siempre se corre el riesgo de olvidar que existe aquello que se ha decidido no tener en cuenta; la teoría es como un proyector cuyo delgado haz luminoso escudriña lo real iluminando violentamente los objetos que se ponen a su alcance desde un ángulo favorable y dejando por contraste el resto en una oscuridad total.

Esta imagen es insuficiente (como toda comparación), pues podría sugerir que bastaría, para obtener una verdad más completa, con multiplicar esas iluminaciones parciales y totalizar sus luces: la Ciudad Antigua se ilustraría, en el aspecto religioso, con el proyector «Fustel de Coulanges», luego, en el aspecto económico y social, con el proyector «Marxismo», etc. Procedimiento muy ilusorio.

En efecto, hay que tener presente que toda hipótesis explicativa tiende, por una inclinación casi fatal, a desbordar los límites para los que ha sido concebida (y dentro de los cuales, si ha sido bien concebida, será válida) y a ir manifestando una ambición cada vez más totalitaria y exclusivista, a querer dar razón de todo: uno se deja arrastrar a reconstruir en su mente el conjunto de la realidad histórica que se ha propuesto como objeto de su estudio (y, a veces, la historia humana entera) en función del sistema privilegiado que ha preferido. Y como el entramado de la realidad histórica es bastante denso (tantas y tan distintas concatenaciones se dan entre los diversos aspectos de lo real), como quiera, además, que el sesgo con que se le aborda teóricamente va siendo cada vez más abarcador, se termina llegando a la ilusión de que la teoría lo ha explicado todo: se asombra uno del éxito logrado y ve en él como una comprobación experimental de la verdad del sistema... mientras que, de hecho, esta retrospección implica la teoría en función de la cual se lleva a cabo y que en modo alguno podría ser demostrada por aquélla.[27]

El ejemplo que aquí se impone, en su caricaturesca rudeza, es el

[27] Cf. R. ARON, *Introduction*, p. 95: «(La retrospección) ¿no es doblemente relativa a la teoría y a la perspectiva del historiador? Por tanto, implica y no podría demostrar ella la verdad de la filosofía de que es solidaria».

del marxismo, tal cual es utilizado por ciertos historiadores comunistas, especialmente en Rusia.[28] El marxismo se presenta a los ojos del historiador como una teoría elaborada por su autor (en concreto, mediante «tipos ideales»: el capitalismo, la burguesía, el proletariado, las clases sociales, las fuerzas de producción) dentro de su perspectiva filosófica (la de un discípulo de Hegel y de Feuerbach), *para* dar cuenta de un conjunto de fenómenos sociales relacionados con la revolución industrial de la Europa del siglo XIX, y, como tal, es una teoría que se ha revelado notablemente fecunda, respondiendo en gran proporción al cometido que se le había asignado.

Pero, a partir del momento en que se pretende aplicar la teoría a sectores de lo real que se alejan más y más de aquél —el economicosocial— para el que fue concebida, su gran respecto a las cosas, su significación, su alcance disminuyen rápidamente. Así le ocurre con los sectores religioso o estético.

La crítica soviética[29] nos pide que pongamos la obra de Musorgsky en relación con el «democratismo» revolucionario de los años 1860..., con la pequeña burguesía y con el anarquismo de los «populistas»; descubre en esta obra las contradicciones objetivas de una clase social, la del noble desclasado que, habiendo roto todo vínculo económico con los propietarios rurales, es incapaz de elevarse hasta las ideas revolucionarias consecuentes... ¿En qué medida semejante interpretación constituye una explicación realmente histórica de una obra como la *Khovanchtchina*? ¿Hasta qué punto nos ayuda —y éste es propiamente el fin de la historia— a comprender los valores estéticos de esta música, la sorprendente originalidad técnica de este estilo y, en fin, la significación humana que hace de este drama «popular» una de las obras maestras del arte religioso?

Las relaciones indicadas son reales, pero no le parecerán decisivas sino a quien haya escogido el mirar a través de los anteojos marxistas, útil que sólo sirve para lo que ha sido hecho y que analiza toda realidad de tal suerte que pone de manifiesto sus componentes economicosociales y descalifica como «superestructura» todo lo demás. Pero tal historia marxista de la música ¡no admite, ni puede admitir, más que lo que es, de suyo, la no-música!

El contraste entre lo real y las ambiciones teóricas es aún mayor a medida que se va alejando uno de lo época «capitalista»; he aquí a dos historiadores soviéticos del período staliniano habiéndoselas con

[28] En estas pocas líneas no pretendo reseñar toda la discusión de los problemas que plantea el marxismo en sí, sino tan sólo calificar determinada aplicación que, de hecho, se le ha dado. Su carácter bárbaro se explica por las condiciones en que puso la Revolución a la cultura soviética: con la *intelligentsia* rusa diezmada, ¿qué digo?, casi aniquilada por la «liquidación» o la emigración, la cultura hubo de partir de nuevo, en Rusia, poco menos que de la nada, en un ambiente casi carolingio; fue, a decir verdad, una nueva Edad Media.

[29] Véase el curioso prefacio redactado en nombre de la «Editora musical del Estado» para la edición crítica de la *Khovanchtchina*, por P. Lamm (1932), pp. V-VI.

la Roma antigua:[30] ¡qué contraste tan penoso entre su profesión de fe marxista, su reiterada convicción de que de esa fe deriva un concepto nuevo y por fin auténticamente científico de la historia, y el cuadro tan sumamente académico que pintan ambos! (No falta en él ninguna frusleria: ni los siete reyes de Roma, ni la deposición de Rómulo Augústulo como última fecha.) ¿Por qué? Pues porque la «luz del marxismo» sólo les proporcionaba[31] una mezquina y mortecina lucecilla: el único principio del «esclavismo» (entre la «comunidad primitiva» y el «feudalismo»), y ¿quién podría «explicar», por referencia a ese único concepto, la inmensa variedad de la historia romana?

El dogmatismo a ultranza de que dan pruebas algunos partidarios del materialismo histórico nos obliga a insistir en el carácter ilusorio de las operaciones lógicas que consideran demostrativas de su verdad y eficacia. Una vez más aún, la teoría precede a la reconstrucción histórica: no ven sino lo que la teoría les permite ver, y llaman «historia» a una imagen seleccionada en función de la doctrina, imagen parcial y deformada. Veamos cómo se imagina uno «explicar» a Racine poniendo la obra de éste en correlación con los acontecimientos religiosos, sociales y políticos de su época.[32] El mismo se maravilla de los imprevistos resultados, de la estrecha correlación que ponen de relieve unos parangones así:

1675-1677	1675
Racine escribe *Fedra*. Retorno a la tragedia. Vuelve al tema de *Mitrídates*, pero con una perspectiva trágica. La historia ya no existe, los conflictos son insolubles, no cabe compromiso alguno.	Tras un lapso de calma, que dura desde 1669-1670, las insurrecciones populares vuelven a encenderse en Bretaña, en Le Mans y Burdeos. Las tensiones aumentan, etc.
	. . . . .
	1676
	30 de mayo: disposición antijansenista contra Henri Arnault, que plantea otra vez el problema de la firma del formulario.

Hay que hacerle las mismas objeciones que hemos visto que L. Febvre le hacía a A. Brun (p. 134): habiendo el autor escogido este sistema del cuadro a dos columnas el parangón le parece convincente. Bastará

[30] N. A. Machkine, *Istorija drevnego Rima*, Moscú o Leningrado, 1948, y S. I. Kovaliev, *Istorija Rima*, Leningrado, 1948.

[31] Con dos *obiter dicta* del «genial» camarada Stalin, traducción francesa en *Questions du Léninisme* [2] (Moscú, 1947), pp. 432 («La revolución de los esclavos»?), 453 (Roma presentada ¡como racista!).

[32] L. Goldmann, *Sciences humaines et philosophie* (1952), pp. 137-145; pero la práctica del autor se ha revelado bastante distinta de lo que prometía este manifiesto teórico: cf. *Le dieu caché* (1955).

con añadir una tercera columna, dedicada por ejemplo a la vida sexual y sentimental de Racine, para que las cosas se esclarezcan de un modo muy distinto (las tormentas de sus relaciones íntimas con la Champmeslé...): ¡si un psicoanalista toma por su cuenta el caso, se desvanecerá el carácter privilegiado de los sincronismos sociopolíticos!

El paralogismo se da también con razonamientos de este tipo: habiendo tenido éxito el marxismo con su explicación de la génesis del capitalismo, «la concepción materialista de la historia no ha de verse en adelante como mera hipótesis, sino como una doctrina científicamente demostrada»,[33] por donde se hace legítimo el aplicarla al estudio de las demás sociedades. No, pues el valor de un concepto científico está en estrecha relación con el campo de experiencias para cuya explicación ha sido ideado: «Todo concepto acaba perdiendo su utilidad y hasta su significación cuando se le aparta y en la medida en que se le aleja de las condiciones empíricas en que se le formó».[34] Si el marxismo ha tenido en épocas anteriores [35] y tiene todavía una fecundidad general para la historia, no reside ella en esas aplicaciones literales, sino en las trasposiciones analógicas que de él hayan podido hacerse: el papel del marxismo ha consistido en sugerir que los aspectos económicos de la historia podían tener una importancia capital y en impulsar a investigarlos. La verdadera aportación del marxismo a la historia romana no está representada por esos detestables manuales soviéticos, sino por la obra, tan fecunda, de M. Rostovzev, desde sus *Studien zur Geschichte des römischen Kolonats* (1910) hasta la *Storia economica e sociale dell'Impero Romano* (3.ª edic., la italiana, 1933).

Esta discusión tiene el interés de que pone de manifiesto las profundas razones de la repulsa absoluta que desde hace siglo y medio, si no más, los historiadores de oficio no han cesado de oponer a las filosofías especulativas de la historia. Estas, en nuestro sentir, sucumben ante el impuro prestigio de los *idola tribus*: en la medida en que nos proponen esta explicación, total y unificada, que sirve de halago porque satisface nuestras más íntimas exigencias, suplantan por un esquema sin validez ninguna la auténtica historia, la que se esfuerza por «ir desembrollando pacientemente el enredo de los fenómenos históricos», afrontándolo en su extrema complicación».[36] Lo cual, ese suplantamiento, es destruir el aporte original, la fecundidad propia de la investigación histórica (que resumíamos en el verso hamletiano: *There are more things*...): ¿A qué viene, en efecto, la historia, si la filosofía nos enseña de antemano lo que aquélla debe contener? Quedaría reducida enton-

[33] Cf. V. LENIN, «Quiénes son los amigos del pueblo...», en *Obras escogidas* (Moscú, 1948), t. I, p. 94.

[34] Cito aquí al físico racionalista J. PERRIN, *Les éléments de la Physique* (1929), p. 21 (subrayado por el autor).

[35] Pues es preciso recalcar, frente al insolente orgullo de los soviéticos y de los comunistas occidentales, la importancia que tuvo el período «socialdemócrata» de la influencia marxista.

[36] Como muy bien lo dice H. BERR, *La synthèse en histoire*,[2] p. 205.

ces a mero aparato registrador que diese constancia de que las cosas habían ocurrido precisamente como tenían que ocurrir: ya no sería más que un proceso de comprobación. Péguy lo recalcaba muy oportunamente en la *Nota adjunta...*: «si Jesús hubiese cumplido las profecías mediante una deducción automática, mecánica, pura y estrictamente determinante..., si la *vida* de Jesús no hubiese sido más que la automática realización, el cumplimiento mecánico e incluso el metódico coronamiento de las profecías, ninguna necesidad tendríamos de los Evangelios ni siquiera de Jesús mismo».

Este ejemplo es hoy mucho más sabroso que lo que pudo parecerlo en tiempos de Péguy, porque, de entonces acá, ha habido «historiadores» —como G. A. van den Bergh van Eysinga— para quienes precisamente Jesús no era más que la metódica realización de las profecías: se han persuadido de que su vida no tenía otra razón de ser y, con toda lógica, del modo más serio, han llegado a poner en duda su existencia.

Cuando uno se remonta de Marx a Hegel, de Hegel a Fichte y de Fichte a Kant, asómbrase al descubrir con qué franqueza tan grande proclamaba en su juventud la filosofía de la historia esta descalificación de la historia empírica. Kant, por ejemplo, desarrolla en nueve proposiciones la *Idea de una historia universal verdaderamente filosófica*,[37] «dejando —como dice con toda sencillez y desenvoltura— a la naturaleza el cuidado de producir el hombre capaz de componer una historia según este principio», algo así —diríamos nosotros —como si Leverrier dejase al astrónomo de servicio el inútil cuidado de comprobar la presencia de Neptuno en el lugar determinado por el cálculo.

Confirmando así las conclusiones anteriormente sugeridas (p. 136), este análisis de los límites de la explicación histórica nos ha permitido percatarnos de que hay un nivel concreto y específico en el que se asienta la validez de la historia como conocimiento del pasado humano. Aun en el caso —que nos hemos vedado examinar a fondo— de que fuese o llegase a ser posible elaborar una auténtica ciencia de la evolución de la humanidad, establecer, de manera racional o experimentalmente convincente, la existencia de leyes o principios generales que explicaran de veras el comportamiento humano en el tiempo, la validez de esta experiencia directa del pasado, de este conocimiento singular que la historia representa —y que, como hemos visto, implica todo un análisis de las coordenaciones estructurales y temporales— se sostendría, conservaría su valor propio, su nivel específico de inteligibilidad: algo así como la existencia de las leyes generales de la botánica (anatomía y fisiología vegetales, leyes de la evolución...) no suprime la validez de otro nivel del conocimiento de las plantas, el nivel al que las conocen el campesino, el amante de los jardines y de las flores, y, so-

[37] Traducción francesa de St. Piobetta: KANT, *La philosophie de l'histoire. Opuscules* (1947), p. 61. Para Fichte, cf. H. Berr, *op. cit.*, p. 22.

bre todo, el botánico «sistemático» (descripción, análisis de las características de cada especie).

En todo lo que precede hemos atendido sólo, efectivamente, a la posible explicación de los fenómenos históricos singulares —objeto propio del trabajo del historiador—; yo creo, sí, que es inútil preguntarse por la posibilidad de una elaboración de «leyes» históricas propiamente dichas (distintas de las leyes explicativas de la filosofía de la historia, que dan por alcanzado un plano más profundo que el de la experiencia directa y explican los fenómenos históricos refiriéndolos a una realidad considerada como más auténtica: la infraestructura económica, la sexualidad...).

¿Por qué? Porque la realidad histórica, tal como nos la revela la experiencia a través de los documentos, no nos ofrece más que fenómenos singulares, irreductibles entre sí. Aunque se puedan hacer comparaciones entre algunos de ellos, las analogías que se lleguen a poner así de relieve no versarán sino sobre aspectos parciales, abstraídos ficticiamente mediante el análisis mental, nunca sobre la realidad misma (nos topamos de nuevo, como al tratar de la búsqueda de las «causas» con las consecuencias que se siguen de la imposibilidad de proceder por vía experimental a la constitución de sistemas cerrados que aíslen tal o cual elemento de la realidad). Las observaciones pretensamente generales que se trata de hacer pasar por «leyes de la historia» son meras similitudes parciales, dependientes del punto de vista momentáneo que el historiador haya preferido adoptar para fijarse en unos cuantos aspectos del pretérito.

Algunas de esas «leyes», de carácter psicológico o sociológico, son en realidad fruto no de ninguna de esas ciencias, sino más bien del arte propio del moralista (al estilo de La Rochefoucauld, de Vauvenargues): son «máximas» cuyo sentencioso giro es sólo una manera llamativa de presentar, en una forma general, una aproximación de limitado alcance entre varios casos empíricos. Así, el axioma caro a lord Acton (y también a Alain): «El poder corrompe...»

Al contrario, los grandes estadistas, los auténticos «pastores de pueblos», llámense Pericles o Churchill, me sugieren que en el ejercicio del poder despliegan su valía los ánimos generosos y grandes; que si otros, como Calígula, Nerón..., o algunos de nuestros ministros, se hundieron en él, esto se debe a que eran espíritus flojos, indignos de su encumbramiento y de sus funciones.

El mismo valor totalmente relativo me inclino a atribuir a las «leyes» del desarrollo de la civilización que con paciente e ingenioso estudio Toynbee ha creído poder formular tras la confrontación sistemática de las veintiuna civilizaciones o algunas más registradas por nuestra historia: desafío-respuesta, *breakdown*, *Némesis* de la creatividad, etc.

Es inútil insistir en lo arbitrario del postulado que supone *The*

Study of History —el de la unidad orgánica de la «civilización» sumariamente definida como *intelligible field of History*—: si no hay duda, por ejemplo, de que Egipto es un don del Nilo, ni de que las especiales dificultades que había de encontrar el establecimiento de una civilización agrícola en el valle de este río tuvieron que desempeñar un decisivo papel en el desarrollo del antiguo Egipto, el historiador dudará no obstante en cuanto a explicar la civilización faraónica entera como una *respuesta* al *desafío* que representaba la sequedad del clima líbico después del último período glaciar.

Personalmente, soy muy sensible al interés que presenta, para el historiador, el meditar los esquemas de desarrollo así trazados por Toynbee; pero está claro que su teoría no ha conseguido, contra lo que él esperaba, formular *las* leyes específicas del fenómeno «civilización». El analiza con finura y seguridad de toque ciertos aspectos del proceso histórico, deduciendo, si se quiere, *unas* «leyes» del comportamiento humano; pero los esquemas de conductas, los elementos que componen esas curvas por él trazadas son susceptibles de que se los aplique a otras escalas, a fenómenos históricos diferentes, de amplitud variable... No son, por tanto, características de todos los desarrollos de las civilizaciones.

Toynbee es demasiado avisado como para no haber advertido esto el primero: al hacer constar que el ritmo *Ying-Yang*, reposo-dinamismo, que le había servido para caracterizar el paso de las civilizaciones primitivas a las grandes civilizaciones, se da de nuevo en la pareja *Withdrawal-Return*, «retirada y retorno», fases de la vida personal de los grandes hombres, apunta: «*This time the rythm is tuned to a shorter wave-length*».[38]

Es que tampoco aquí nos las habemos con unas leyes de carácter científico, es decir, con determinaciones de carácter general que se hayan deducido observando unos fenómenos bien concretos, sino sólo con unas aproximaciones, legítimas, sin duda, pero que ponen de relieve semejanzas parciales, evidenciadas desde el punto de vista particular en que el autor nos invita a colocarnos con él. La validez de esos esquemas de desarrollo me parece del mismo orden que la de los conceptos analógicos o metafóricos (del tipo de «el barroco») que ya analizamos antes (pp. 113-117). De hecho, causará asombro comprobar que Toynbee utiliza, para formular sus «leyes», tales conceptos figurados: tiempos de agitación, proletariado (interior o exterior: dos grados sucesivos de analogía), marca-frontera, *lingua franca*...

Decir, por ejemplo, que el período que va de la guerra del Peloponeso a la fundación del Imperio romano representa para la civilización helenística la «fase de las agitaciones», supone una operación mental (que, dentro de ciertos límites, puede ser perfectamente legítima y fe-

[38] *A Study of History*, t. III, p. 376.

cunda) del mismo tipo que la de calificar de «barroco» el arte de Baalbek: equivale a decir que aquel período fue para el mundo griego algo similar (mas ¿hasta qué punto? ¡Ahí está lo difícil!) al período de perturbaciones dinásticas, nacionales y sociales que, en la historia del pueblo ruso, se extiende desde 1584 a 1613 y ha recibido con propiedad el nombre de «Tiempo de las agitaciones», *Smutnoie Vremia*.

Para quien sabe contenerlas dentro de ciertos límites, tales aproximaciones son, ya lo hemos visto, sugerentes y ricas en valores expresivos; sería abusivo esperar demasiado de ellas.

8 | Lo existencial en historia

Hasta aquí hemos ido estudiando la historia desde el punto de vista, si así puede decirse, de su objeto, el pasado por conocer o, al menos, del conocimiento en vías de elaboración. Ahora es preciso que, yendo de la periferia al centro, al origen, consideremos la misma historia desde el punto de vista del sujeto cognoscente.

Por oposición al objetivismo estricto de los viejos mantenedores del positivismo, que habrían deseado poder reducir el comportamiento del historiador a un frío mirar con indiferencia un pasado muerto, la historia ha aparecido ante nosotros como el fruto de una acción, de un esfuerzo en sentido creador, que pone en juego las fuerzas vivas del espíritu tal cual éste se define por su capacidad, su mentalidad, su preparación técnica, su cultura; la historia es una aventura espiritual en la que la personalidad del historiador se adentra enteramente; por decirlo en una palabra: la historia tiene para el historiador un valor existencial, del que recibe su gravedad, su significación, su estima.

Este es, precisamente, según lo anunciábamos, el meollo de nuestra filosofía crítica, el punto de vista céntrico desde el que todo se ordena y aclara. Este principio ha llegado a ser hoy tan evidente que la tarea verdaderamente útil que nos incumbe no consiste tanto en establecer su verdad cuanto en controlarla, precisarla y limitarla. Ahora es el momento de consolidar las posiciones conquistadas: hay que abandonar las fórmulas ampulosas, las pretensiones desmedidas, las paradojas de las que tanto se ha usado y abusado. Reconozcámoslo con franqueza: en este particular, todos hemos pecado más o menos.

Empezando por el gran Dilthey mismo: junto a mucho de verdadero, hay alguna exageración en su insistir sobre la biografía, la autobiografría, el conocimiento del yo en y por medio de, su pasado personal, que él pone como origen y casi dentro de toda historia: a partir de mi historia personal es como va creciendo mi curiosidad y ampliándose mi encuesta que, poco a poco, acaba por englobar la humanidad toda; doctrina ésta que Raymond Aron, con su sentido de la fórmula, ha acertado a resumir en un triple aforismo: «En determinado momento, un individuo reflexiona sobre *su* aventura, una colectividad sobre *su* pasado, la humanidad sobre *su* evolución: así nacen la autobiografía, la historia particular, la historia universal».[1] Bien observado, pero habremos de precisar cómo el pasado accesible de la humanidad puede en algún sentido ser asumido por cada hombre como suyo propio pues si no la historia de los hititas, pongamos por caso, apenas tendría

[1] R. ARON, *Introduction*, p. 82.

sentido —léase valor existencial— más que para los turcos, sus antecesores hoy día en Anatolia y, en muchos aspectos, sus descendientes.

¿Y qué decir de las paradojas de Croce, del tipo de esta afirmación: «Toda historia es historia contemporánea»?[2] Indudablemente, también en esto hay alguna verdad: todo problema auténticamente histórico (lo que Croce,[3] oponía a la «anécdota», producto de una pura y vana curiosidad) aunque sea concerniente al más remoto pasado, es todo un drama que se desarrolla en la conciencia de un hombre de hoy: es una cuestión que *se* plantea el historiador tal cual es él mismo, en la «situación» de su vida, su ambiente, su tiempo. Pero, si se insiste demasiado en esto, si se jalea excesivamente esta «presencia» del pasado, actualizado de nuevo en la conciencia del historiador, se corre el peligro de destruir, de vaciar de todo su contenido el carácter específico de la historia, que, de todas maneras, es por definición (p. 28), el conocimiento del pasado, de lo acontecido, de la realidad humana en cuanto «pretérita», *dagewesenes Dasein.*

Este punto, como tantos otros, lo ha esclarecido mucho Heidegger,[4] en quien, a condición de saber leer con sangre fría, hay muchas cosas que aprender. Así, en el comentario, tan personal, que ha hecho de la idea grata a Dilthey: por ser un ser histórico es por lo que el hombre *(das Individuum)* comprende la historia:[5]

El redescubrimiento del pasado «presupone ya el *Ser histórico hacia* la realidad humana que-ha-sido-una Presencia, es decir, la historicidad de la existencia del historiador. Esta historicidad es lo que funda existencialmente la historia como ciencia hasta en las disposiciones menos aparentes», en las minucias del trabajo de erudición.[6]

No me atrevería yo a decir que Heidegger haya estado siempre tan bien inspirado: su influencia es, sin duda, muy responsable de ese lirismo paroxístico, de ese estilo preciosista que tantos de nuestros filósofos jóvenes afectan como garantía de profundidad; me refiero a sus malabarismos verbales sobre la cuerda floja de la etimología, trasuntos de los del *Cratilo*, a duras penas tolerables en alemán y que, imitados o traspuestos al francés (lengua en la que el sentido de las

[2] *Contribuzione a la critica di me stesso*, traducida al francés (1949), p. 110: «...la "Teoría e historia de la Historiografía"», en la que yo me había propuesto determinar la naturaleza de la verdadera historiografía considerada como una historia siempre «contemporánea», es decir, surgida de las necesidades intelectuales y morales del momento».

[3] *La storia come pensiero e come azione*, trad. ingl., pp. 118-126.

[4] «Sein und Zeit», § 73, trad. fran. en *Qu'est-ce que la métaphysique?*, pp. 179-180.

[5] *Der Aufbau der geschichlitchen Welt..., Gesammelte Schriften*, t. VII, p. 151.

[6] «Sein und Zeit, § 76, trad. fran. p. 204 (reproducimos el sistema de equivalencias, ingenioso aunque extraño, ideado por H. Corbin. Estas transcripciones —no las llamemos traducciones— resultan mucho más oscuras en francés y en español que en el alemán original). En el mismo Dilthey, la fórmula «el hombre es un ser histórico» carga sobre todo «el acento en la latente presencia del espíritu objetivo en cada persona» (lengua, conceptos, monumentos, técnicas heredadas del pasado): R. ARON, *La philosophie critique*, p. 87.

palabras lo define el uso y no la raíz), resultan puerilmente ridículos. Además, el objeto principal de la reflexión heideggeriana no era nuestra ciencia, el conocimiento histórico, sino lo que yo he llamado, sin hacerme ilusiones acerca del valor de tal fórmula, el análisis de la situación ontológica del hombre, que, «temporal hasta el fondo de sí mismo, ni es ni puede existir más que históricamente».[7] Era tentador y en cierto sentido inevitable que se viniese a trasponer al conocimiento histórico (pasando de *Geschichte* a *Historia*) esta descripción tan hondamente patética de la historicidad de la «realidad-humana» *(Dasein)* que encuentra su fundamento en la finitud de la temporalidad,[8] descripción en la que abundan las imágenes y las fórmulas trágicas: Destino, derelicción, inquietud, «el hombre como Ser para la muerte».

Ejemplo peligroso de imitar: de él proviene esa tendencia, que se ha hecho tan general, a presentar de un modo demasiado emotivo el carácter existencial de la investigación histórica. Nuestro diálogo con el pasado se convierte entonces en un angustioso debate en que el historiador, librando los combates de la vida presente, en medio del fuego de la acción, trata de obtener del pasado algunas luces que puedan ayudarle en su esfuerzo por imponer al futuro una forma.

Así, dice Aron: «En la medida en que él vive históricamente, el historiador tiende a la acción y busca el pasado de su futuro».[9] E. Dardel: «El interés por el pasado indica ya una historicidad que se busca». Buenas observaciones, pero ¿por qué hablar aquí de «vértigo» y de «angustia»? [10]

Mejor que dedicarme a rebuscar maliciosamente lo que mis predecesores hayan podido escribir con cierta exageración, prefiero repetir: todos hemos pecado. Yo mismo me hallé en un buen día [11] cediendo al empuje de la moda y tomando de Sartre la noción de «psicoanálisis existencial» para trasponerla del plano ontológico al de la expresión empírica:[12] hacía yo ver que en la investigación histórica, al menos para un historiador de auténtica vocación (que considere la historia no como simple pasatiempo ni como ocupación accidental), se da una manifestación simbólica de ese «pro-yecto» fundamental, originario, en el que y por el que la persona trata de encarnarse, de «hacerse», y donde, de cierta manera, se expresa la personalidad toda.[13]

[7] *Sein und Zeit*, § 72, trad. cit., p. 176.

[8] *Ibid.*, § 74, *ibid.*, p. 191.

[9] *Introduction*, p. 337.

[10] *L'histoire, science du concret*, p. 121.

[11] *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. LIV (1949), pp. 259-260.

[12] Transposición de suyo legítima, tanto como la que Sartre ha hecho de la noción originaria de «proyecto» *(Entwurf)*, que en Heidegger significa otra cosa muy distinta («el hombre lanzado al ser, al pastoreo del ser») que en él.

[13] Cf. J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, pp. 643-663.

Quería decir yo, sin más, que, con tal de que sea hombre en toda la línea y se atenga de veras a la historia (es decir, si no es un simple erudito, un operario ocupado en desbastar materiales para la historia venidera), el historiador no malgastará su tiempo minucioseando acerca de cuestiones que a nadie quitan el sueño (según la cruel frase de Jean Prévost, que a todos los universitarios de mi generación nos supo a desafío): en su diálogo con el pasado, procurará resolver *la* cuestión que *a él* le quite el sueño, el problema para *él* fundamental cuya solución, alcanzable por caminos a veces desviados y con frecuencia misteriosos, le importa para *su* destino, orientará su vida y toda su persona.

¿Hay aún necesidad de convencer de ello a mi lector?

No es posible la historia, según lo hemos visto ya (cap. 2), mientras no se encuentre un historiador que evoque el fantasma del pasado y, apretándole a preguntas, le fuerce a responder. Ahora bien, es de lo más profundo del ser mismo del historiador de donde brotan esas preguntas que, ya desde el comienzo, orientan y predeterminan toda la encuesta (al menos en sus grandes líneas, pues, como se ha visto, a medida que el diálogo se prolonga, la pregunta se doblega ante la resistencia del objeto y se transforma para adaptarse a él).

Un análisis un poco ceñido pondrá siempre de manifiesto este vínculo esencial, este cordón umbilical que une a la historia con su historiador. Comencemos por la elección del tema: a menudo es por razones en apariencia bastante extrínsecas por lo que un investigador decide emprender tal trabajo concreto, pero hurgadle un poco y pronto aparecerá el carácter existencial de su elección.

En 1948 publiqué yo una *Historia de la educación en la Antigüedad* porque me la habían encargado en 1943 para las *Editions du Seuil*. Pero el editor es un amigo mío y, si me insistió para que realizara el proyecto fue porque sabía muy bien que a mí me gustaba el tema, y si él fue el primero en hablarme de tal propósito fue porque adivinó que yo lo llevaba dentro de mí. Por lo demás, si yo acogí con agrado su plan, mientras que tantos otros los he rechazado sin parar mientes en ellos, ¿no fue acaso porque en seguida reconocí que su idea coincidía con la mía?

Mas la elección del tema, en sí misma, no es nada aún: lo que cuenta es la manera cómo se lo delimita, orienta y comprende, y, sobre todo, cómo se realice: gradualmente, la investigación histórica va poniendo en juego todos los recursos del espíritu que se dedica a estudiarlo. ¿Cómo extrañarse de que la realización misma del conocimiento histórico reciba una impronta imborrable de ese espíritu? ¡Lo que llega a ser depende tanto de él que sólo en la proporción en que el historiador se *interesa* por el tema, se apasiona y se implica en él, existe la historia.

Imposible recapitular aquí, desde este punto de vista, todos los análisis que preceden. Sería fácil, pero es inútil detenerse en ello. Lo

que importa más, insisto, es matizar, para limitarla a su verdadero alcance, esta afirmación del valor existencial de la historia. Si se recalca demasiado se corre el peligro de deformarla: no hay que hacerse una idea excesivamente alta de la historia, no hay que esperar mucho de ella, ni exigirle más de lo que puede dar. Por semejantes exageraciones es por lo que la filosofía crítica merece poca atención a los ojos de algunos historiadores de oficio, que no reconocen los rasgos de su propia labor, humilde y concienzuda, en la imagen demasiado coloreada y emotiva que de ella daban los teóricos: resulta divertidamente inoportuno venirle a hablar de «angustia existencial» a un historiador de la economía, dedicado a estudiar las variaciones de la producción y del valor de la plata en la América del siglo XIX, variaciones que se registran y se «comprenden» casi tan objetivamente como, por ejemplo, las de la pluviosidad; en ambos casos, el elemento propiamente humano se revela más allá del fenómeno mismo, el cual puede y debe ser observado ante todo en sí y por sí.

Es, pues, necesario advertir que, si en definitiva todo conocimiento histórico reviste un valor existencial, éste no puede estar siempre *in actu* con la misma intensidad, no puede tener siempre el mismo alcance útil. Todo lo que constituye la ciencia histórica no está en un mismo plano: hay una gran cantidad de conocimientos que son indispensables a título de medios, subordinados como a su fin a un conocimiento más alto, que es el único que constituye la verdadera historia, pero que sin ellos no sería posible. Es el caso de todos los materiales que con infinita paciencia van acumulando nuestras ciencias auxiliares. Reunir un *Corpus* de las marcas de los ceramistas romanos no es de suyo una operación mental que tenga más valores existenciales que la del *Coleccionista* imaginado por Jean Capart, que recogía, clasificaba y describía los botones de pantalones encontrados por él en las calles de Bruselas. Pero dicho *Corpus* no es un fin en sí y se justifica solamente en virtud de los servicios que podrá prestar al historiador del Imperio romano...

Por otra parte, no hay que hacerse una idea demasiado estrecha, demasiado inmediatamente utilizable, del alcance existencial de un conocimiento. El político o el diplomático, curvado bajo el peso de sus responsabilidades, tratará ante todo de hacerse con una cultura histórica que le permita comprender la coyuntura actual: estimará más necesario saber lo que ocurrió en las conferencias de Yalta o de Potsdam que en los tiempos de Roma o de Bizancio. Pero ésta será una visión estrecha, indigna de un hombre verdaderamente culto, porque aun la misma comprensión de la situación internacional de hoy día exige el conocimiento del remoto pasado, cuya herencia perdura en lo actual: Bizancio ayuda a comprender a Moscú, «La Tercera Roma»...

Es preciso, por lo tanto, dar a esta noción de interés existencial una flexibilidad que la enriquezca. Lo cual nos proporciona la ocasión

de comentar, confiriéndole toda su verdad, la doctrina de Dilthey sobre la historia universal como extrapolación de la autobiografía. Es muy cierto que una historia nos convence y nos conmueve más directamente (no diré más profundamente) si de algún modo resulta *nuestra* historia. Pero no hay que limitar ésta a la sola reconstitución de nuestra línea biológica directa. Vuelvo al caso de los hititas: si bien nos parecen a nosotros más lejanos que a los turcos, también es un hecho que su descubrimiento ha despertado particular interés en los medios occidentales desde el día en que fue seguro que se trataba de indoeuropeos (o, por lo menos, que su clase dominadora hablaba una lengua afín a nuestros dialectos indoeuropeos); de golpe, pasaron a ser cosa nuestra, se nos hicieron mucho más interesantes que, por ejemplo, los elamitas (aunque la civilización del Elam fuese más original y más fecunda): su conocimiento servía para esclarecer, lateralmente, el de nuestros orígenes; si no fueron nuestros padres, los hititas, fueron, por lo menos, tíos o primos nuestros...

Recuerdo con qué alborozo fue acogida la publicación de un tratado hitita sobre la cría de caballos:[14] ¿No venía a ser como una comprobación de la tesis, defendida en especial por Max Weber, de que los indoeuropeos eran pueblos de caballeros?

Difícil sería concretar en qué punto deba detenerse esta comprensión fraterna. Todo depende de la frontera que se le asigne al Yo, al sujeto de los valores. La tradición nacional de nuestros viejos países de Occidente nos ha habituado a sentirnos solidarios de la comunidad nacional y de su pasado: de Dunkerque a Perpiñán, los chiquillos franceses han aprendido a sentirse, y todos los ciudadanos franceses se sienten solidarios de Vercingétorix, de Clodoveo, de los Capetos, etc. Pero somos ya muchos los que nos consideramos europeos, o casi atlánticos (los unos; los otros, soviéticos). Hay personas llenas de fe, en la ONU y en la UNESCO, que trabajan animosamente por que nazca una conciencia planetaria: el corolario natural de esto es que en seguida han emprendido la redacción de una historia del desarrollo científico y cultural de la humanidad.

Esta última extensión tiene todavía carácter de imperfecta, porque la unificación cultural del mundo no ha sido lograda aún. Pero aquí interviene otro factor: el de la vocación personal. La historia de China sigue siendo para mí, occidental, extraña a pesar de todo, porque yo no puedo asumir inmediatamente ese pasado original cuya riqueza constituye el patrimonio del pueblo chino; mas si decido aprender su lengua, su literatura, su arte, ya no seguiré excluido de él. Cuando oímos a Louis Massignon hablarnos de Al Hallâj y de Ibn Dawûd, advertimos muy bien que *para él* el pasado árabe no es un pasado extraño. Si yo

[14] B. Hrozny, «L'entrainement des chevaux chez les anciens Indo-Européens d'après un texte mitannien-hittite provenant du XIV^e siècle avant J.-C.», en *Archiv Orientalni*, t. III (1931), páginas 431-461.

supiera el árabe tan bien como Massignon, tampoco me sería extraña esa historia: formaría parte de *mi* pasado. No existen, por consiguiente, unos límites obligatorios que se hayan de imponer a este dilatarse de la curiosidad, de la comprensión, de la cultura históricas: nada de cuanto sea humano me está *a priori* vedado. Podríamos transcribir aquellos versos en que Vigny habla de sus mayores:

C'est en vain que d'eux tous le sang m'a fait descendre:
Si j'écris leur histoire ils descendront de moi.[14*]

Pensando, por el contrario, en hombres tan extraños y ajenos como se quiera a la herencia biológica que se manifiesta en mis cromosomas, diré: ¿qué importa si la sangre no me ha hecho descender de ellos? *¡Si yo escribo su historia, seré también en adelante su descendiente!* Porque, si me he mostrado capaz de comprender su pasado es que éste se me ha revelado familiar.

Admitido todo esto, y es una cuestión de hechos, nos queda aún, fieles a nuestro propósito de completar el tratado de las virtudes del historiador, plantearnos la cuestión deontológica: ¿Deberemos de decir que hay que abandonarse necesariamente, sin control, a esta presión de lo existencial, a esta pasión, consciente o ignorada, que hemos visto que anima toda la actividad del historiador, despierta su curiosidad y sostiene su esfuerzo? En este plano práctico es donde, sobre todo, me parece necesario reaccionar contra la actual boga de que gozan las nociones de «existencial» y de «compromiso». Llamaré en mi ayuda a toda la tradición humanista, y a la sabiduría clásica con sus avisos sobre los peligros de la pasión, cegadora de la mente, y con su apología de las virtudes, tan antiguas y también tan cristianas, de la templanza y la prudencia: moderación en todo, justo equilibrio, arte de componer una mezcla bien dosificada con todos los elementos necesarios: *Ne quid nimis*... De nada en exceso: si se pisa demasiado fuerte el pedal del existencialismo, se expone uno a un doble riesgo: a hacer peligrar la realidad y la verdad de la historia.

Su realidad: la hemos definido como encuentro del otro, salida de sí, enriquecimiento del ser; pero si el hombre toma una conciencia demasiado agudizada de su comprometida inserción en el ser y en la vida, se cierra ahí y, apremiado por lo urgente y grave de los problemas que se le imponen, se hace radicalmente incapaz de esa provisional «puesta entre paréntesis» de nuestras preocupaciones, de esa *epoché* que es la única que posibilita y fecunda el salir de sí mismo y el encontrar y conocer al otro. Nada tan instructivo como seguir el desarrollo del existencialismo contemporáneo: una filosofía que empieza, en Heidegger, por afirmar con vigor la historicidad que caracte-

[14*] En vano de todos ellos la sangre me ha hecho descendiente: si escribo yo su historia, ellos descenderán de mí.

riza la situación del hombre, y acaba en «el pensamiento histórico de Sartre», que «aprisiona al hombre en el cepo de su libertad» y «cierra el camino», «excluye por su mismo método» lo que llamamos historia, la hace «absolutamente irreintegrable».[15]

El peligro que denuncio aquí no es únicamente teórico y tal que amague sólo contra los filósofos: toda nuestra literatura histórica lo atestigua, ya que en ella abundan los trabajos de escaso o discutible valor debido precisamente a este defecto. Una encuesta dominada por la urgencia existencial, demasiado centrada en las preocupaciones presentes, en el problema que se les plantea, *hic et nunc*, al historiador y a sus contemporáneos, y como obsesionada por la respuesta que se espera, pierde en seguida su fecundidad, su autenticidad, su realidad.

Sería cosa fácil multiplicar los ejemplos, algunos crueles. Escojo uno de los más inocuos: en el siglo XVIII se trabajó mucho en torno a san Agustín: jesuitas contra jansenistas, agustinos (Noris, etc.) contra jesuitas, católicos (Harlay...) contra protestantes. Pero, con bastante frecuencia, aquellos trabajos se ahincaron demasiado honda y estrechamente en las controversias teológicas de la época como para ser siempre útiles de verdad: había excesivo deseo de hallar en san Agustín argumentos utilizables a las inmediatas, y no quedaba tiempo para descubrir, reencontrar y conocer a san Agustín mismo, en lo que fue.

Cabría repetir aquí lo que dijimos anteriormente a propósito de la crítica de los documentos (cap. 4), lo de la historia como amistad. Quien piense mucho, demasiado, o únicamente en cómo utilizar a sus amigos, no podrá amarles ni conocerles de veras. No hay que confundir la amistad con las relaciones de negocios. La historia supone también una actitud interior no ya egocéntrica, sino centrífuga,[16] una abertura hacia lo otro, una disposición que requiere que pongamos sordina, en cierto grado, a nuestras preocupaciones existenciales.

Claro está que éstas nunca podremos eliminarlas del todo, y que la *epoché*, la «puesta entre paréntesis» es siempre no sólo provisional sino, además, relativa; recuerdo todo cuanto nuestro análisis ha revelado de dependencia esencial entre la historia y el historiador, pero no hay que confundir los planos del análisis ontológico y de la conducta empírica. Todo es cuestión de grado, de medida, de agudeza y sentido de los matices y, principalmente, de buen sentido. Contra una desordenada exaltación de los valores existenciales, nuestra ética tendrá provechosamente en cuenta las sabias normas formuladas por Cicerón y por Tácito: «Evitar hasta el menor atisbo de favor o de aborrecimiento»;[17] «no hablar de nadie con amor o con animadversión».[18] A la inte-

[15] J. L. FERRIER, *Actas* del Congreso de Estrasburgo, 1952, pp. 171-175: trátase del primer SARTRE, del de *L'Etre et le Néant*.

[16] M. Nédoncelle, en su comunicación al mismo Congreso citado, *ibid.*, p. 145.

[17] *De oratore*, II, 15 (62).

[18] *Historias*, I, 1, 5.

ligencia del lector me remito, quien no confundirá esta imparcialidad necesaria, hecha de sangre fría y de necesidad de comprender, con la ilusoria actitud de despego preconizada por los teóricos positivistas: «considerar los hechos humanos desde fuera, como cosas».

Peligro quizá más burdo, pero no menos real, no menos amenazador, la obsesión existencialista puede comprometer hasta la verdad misma de la historia. Empiézase por denunciar, en cierto sentido con razón, el «mito de la objetividad»; se subraya con insistencia el hecho de que todo trabajo histórico, aunque no sea más que por suponer una elección entre los infinitos aspectos del pasado que podrían considerarse, implica y refleja una opción, una orientación que le impone el espíritu del historiador. No hay más, se suele decir, que tres casos posibles: la exposición, que, sabiéndose parcial, se declara objetiva —burda hipocresía—; la que creyéndose objetiva refleja sin saberlo inconscientes prejuicios —imperdonable ingenuidad—; ¿cómo no preferir decididamente la última solución: una historia comprometida, una exposición de combate y que se pague de serlo? [19]

Se dirá, por ejemplo: No hay historia (sobre todo contemporánea) que sea imparcial; por mucho que hagáis, estáis embarcados: no os queda más que elegir entre una historia «burguesa», «capitalista», «imperialista», y otra historia comunista o, al menos, «progresista»; o será un ademán defensivo de la clase poseedora al verse amenazada en sus privilegios por la evolución económica y social, o será, si no, una toma de conciencia de esta evolución y un gesto revolucionario.

Pero desde el momento en que se acentúa así la acción y su eficacia, ¿en qué se convierte nuestra paciente y ordenada búsqueda de toda verdad accesible, sea cual fuere, sobre el pasado? El historiador se verá bien pronto arrastrado por las exigencias del combate en que se halla implicado. Se empezará comunicándole que toda verdad no es conveniente decirla (siendo así que es propio de la investigación histórica el chocar a cada paso con lo inesperado y lo intempestivo).

Seguiré poniendo ejemplos —que es un caso límite— del comunismo, soviético u occidental, del período staliniano: reconocer el papel desempeñado por Trotsky como comisario del pueblo en las fuerzas de tierra y en la marina durante el período crítico de la guerra civil era un gesto contrarrevolucionario cuando Stalin andaba procurando eliminar a Trotsky del poder y consolidar su propia dominación. Callar esta verdad deslumbrante pasó a ser un deber.

Se le persuade después de que él no es ya «un sabio de gabinete como los de antaño», sino, por ejemplo, un «militante del comunismo»

[19] P. VILAR, «Défense de la paix et objectivité historique» en *Trygée*, 15 de noviembre, 1953, páginas 25-26, discurso inteligente y lleno de convicción, pero, por esto mismo (Vilar es antiguo compañero mío y le debo la franqueza), tanto más desolador.

al servicio del pueblo,[20] o de sus jefes. Y henos aquí a nuestro historiador rebajado a la categoría de propagandista, invitado a salirse de sus notas documentales (o a entrar de nuevo en ellas) siempre que así lo quieran los dirigentes, a convertir los montones de fichas en precedente útil, en cómoda ilustración o en emotivo comentario de la tendencia momentáneamente dominante, en una tangente a la curva, de mil imprevisibles inflexiones, que describe la «línea general» definida por los amos de aquel día. Papel indigno, sin valor alguno.

Nada tan desolador como la suerte que les ha cabido a los historiadores de los pueblos no rusos de la Unión Soviética: ¿que la «política de las nacionalidades» acrece en liberalismo?, helos ahí invitados a rebuscar en el pasado de su pequeña patria y a exaltar a sus héroes antiguos; ¿que Moscú se inquieta ante el inevitable recrudecimiento del «nacionalismo burgués»?, pues los tales héroes no serán ya sino reaccionarios: el historiador de turno se aplicará en adelante a explicar cuán felices fueron los cosacos o los cherkenes por haber sido agregados a la gran familia rusa con la conquista imperialista de los tiempos de los zares.

Un paso más y ¿cómo podrá resistirse ya nuestro colega cuando algún maquiavélico venga a sugerirle que determinada mentira hábilmente combinada será más eficaz en el combate entablado, servirá mejor a la causa que esas pequeñas verdades de hecho tan minuciosamente establecidas? ¿Qué importa que las cosas no hayan ocurrido de tal modo? Se las relatará como deberían haber sucedido y semejante historia será entonces «políticamente» *verdadera*.

Ya uno no se contentará con pasar en silencio las hazañas de Trotsky: falsificando sin escrúpulo alguno toda clase de documentos, por ejemplo fotográficos, se ha tratado de agrandar el papel que realmente desempeñó Stalin junto a Lenin en la dirección de los asuntos públicos durante los primeros años de la Revolución.

Esta crítica podrá tal vez pasar por simplista e injusta. No olvido que el marxismo, filosofía romántica, pone en manos de sus adeptos una teoría (que ellos toman por verdadera, creyéndola fundada en la razón y en la experiencia) y que les pone en posesión, con anterioridad a toda encuesta propiamente histórica sobre las cuestiones de hecho, de la verdad respecto al sentido de la Historia y al proceso de su realización: volvemos a encontrar en su caso la oposición entre historia y filosofía de la historia, con la segunda reduciendo a la primera a un simple proceso de verificación.

Además, los marxistas, como buenos neohegelianos, niegan la trascendencia: para ellos no hay verdad histórica sino sólo en (y respecto a) la coyuntura, el momento de la evolución humana. Pero yo estoy escribiendo este libro para los hombres que «creen frenéticamente en la

[20] I. Kon, «K voprosu o specifike i zadatchah istoritcheskoj nauke, en *Voprossy Istorii*, núm. 6 (junio 1951), p. 63.

verdad», como aquel «pequeño bretón concienzudo que, un buen día, se escapó espantado de Saint-Sulpice porque creyó advertir que parte de lo que sus maestros le habían dicho podía muy bien no ser verdad».[21]

Por eso volveré a decir, siempre con Cicerón, «que la primera ley que a la historia se le impone es la de no atreverse a decir nada falso, y la segunda, atreverse a decir todo lo verdadero», *ne quid falsi dicere audeat, deinde ne quid veri non audeat!*[22] Y precaveré a mi discípulo contra esas aplicaciones ingenuamente monstruosas de nuestra teoría del conocimiento conjurándole a que vaya adquiriendo una conciencia cada vez más aguda del personalismo esencial al conocimiento histórico, y, por una consecuencia natural, de la dignidad de su papel y de la responsabilidad que asume. El historiador, hombre de ciencia, es como un delegado de sus hermanos los demás hombres para la conquista de la verdad.

Aislado por la misma tecnicidad de su investigación, queda solo ante su conciencia, debatiéndose entre las tinieblas en que va elaborando su convicción. Es vano engañarse pensando en un recíproco control: para todo cuanto constituya lo esencial de su aporte —esa sutil punta de la verdad que él habrá sido el único en entrever y asir— apenas hay posibilidades de que antes de que transcurra mucho tiempo algún colega, recorriendo igual camino, recomience sus operaciones y logre verificarlas (la verdad de la historia compónese de delicados juicios que sopesan y combinan mil diversos elementos de información: es el fruto de una experiencia mental que al recién llegado no le resulta fácil repetir en su probeta). La verdad de la ciencia depende, en definitiva, de la integridad mental del investigador, de las cualidades personales de éste, de su minuciosidad, y, para decirlo todo, de su conciencia. Precisamente en este conjunto de garantías estriban nuestra convicción y nuestra confianza.

De ahí que nos escandalicemos cuando nos la quieren sorprender, cuando R. Draguet, por ejemplo, viene a decirnos que el gran Dom C. Butler en persona cometió un día una ligereza, no cotejó, ni utilizó de hecho, para su edición crítica de Paladio tal manuscrito fundamental, que, a pesar de serle conocido, lo hojeó descuidadamente.[23]

Consciente de esta responsabilidad, el historiador sabrá hacer entonces cuanto esté en su mano para llegar a ser capaz del máximo de verdad y, con este fin, acallará sus pasiones, empezando por aquellas que nutre y fomenta en su interior su compromiso existencial. Le recomendaremos también, por cierto, que adquiera conciencia de esa pasión central y de los presupuestos, de los partidos que inevitablemente le hará tomar, así como de las formas, de la estructura y de los límites de su espíritu; pero sólo para que aprenda a estar más sobre sí, a no

[21] E. RENAN, «Préface (1890) a L'Avenir de la Science», en *Oeuvres complètes*, t. III, p. 718.

[22] En el mismo pasaje del *De oratore* antes citado, II, 15 (62).

[23] Cf. sobre esto la nota publicada en *The Journal of Theological Studies*, 1955.

dejarse engañar nunca, si es posible, por sí mismo... a ponerse en las mejores condiciones imaginables para ver y oír, para comprender.

Y este esfuerzo de dominarse a sí mismo, de continuo mantenimiento del rumbo interior, en una palabra, de ascesis, el historiador se lo impondrá con tanto mayor rigor cuanto más inclinado se sienta a preocuparse por el empleo externo que pueda recibir su conocimiento una vez elaborado y puesto en circulación, cuanto más le inquieten su influencia y su utilidad para los demás. El historiador no trabaja en primer lugar ni esencialmente para un público, sino más bien para sí mismo. Y la verdad de sus resultados la buscará con tanto mayor afán y apasionamiento y la discernirá tanto mejor cuanto más consciente sea de que el problema estudiado es siempre —según ya hemos dicho antes— *su* problema, aquél del que depende en definitiva su persona misma y el sentido de su vida entera.

Yo volvería del revés —insisto una vez más— las fórmulas favoritas de mis predecesores positivistas: a su ilusorio ideal del «conocimiento válido para todos» opondría el de la verdad válida *para mí*, tomándolo como garantía de seriedad, exigencia y rigor. En historia es siempre fácil persuadir a los otros: no hay ni siquiera que empujarles, basta con ser algo duchos en la presentación, con tener cierto talento abogacil; es, por lo contrario, mucho más difícil persuadirse uno mismo, cuando se trabaja con documentos de primera mano, al contacto con la ambigüedad fundamental de las fuentes, ante las dificultades de la información y de la comprensión... sobre todo allí donde se mide el alcance del interés existencial. Quisiera que mi discípulo meditara con frecuencia en aquella réplica admirable que Platón pone en labios de Sócrates: El sofista Hipias, a quien éste ha metido como de costumbre en las honduras de un problema inextricable, no ha encontrado, a fuer de hombre para el que la Verdad nada significa, otra contestación que ésta: «¿Acaso esas dificultades no se le escaparán a nuestro adversario?» Sócrates le dice: «¡Por la perra, Hipias! No se le escaparán al hombre ante quien yo me avergonzaría más que ante ningún otro de disparatar y de hablar para no decir nada. ¿Que quién es ése? ¡Pues yo mismo, Sócrates, el hijo de Sofronisco, que no me consentiría aventurar a la ligera una afirmación infundada y dar a entender que sé lo que ignoro!».[24]

[24] *Hipias mayor*, 298 bc.

9 | La verdad de la historia

Henos aquí llegados al umbral de la cuestión última, que no hemos perdido de vista ni un solo momento y cuya respuesta se ha venido preparando a lo largo de toda nuestra investigación.

Veamos.

¿Cuál es la verdad de la historia? Aseguramos al comienzo que la historia se definiría por la verdad que llegase a elaborar. ¿Se nos ha revelado capaz de ello? Al momento de responder, y de responder *sí*, suplico una vez más a mi lector que recuerde cuál es el campo que exploramos: trátase del conocimiento del hombre... en toda su riqueza, su desconcertante complejidad, su infinitud. Es, pues, un dominio propio para agudos ingenios, sabedores de sentidos y matices: la verdad de que se trata no se puede enjuiciar con la sumaria rigidez del espíritu geométrico, o al menos (dado que las verdades matemáticas requieren también mayor sutileza) no con las estrechas categorías que se suelen designar con este nombre.

Se cuidará asimismo de evitar tanto las semejanzas forzadas como las dicotomías hechas a la ligera. La teoría de la verdad histórica se ha desviado debido al simplismo de los positivistas y, aun después de tantas reacciones, sigue todavía como deformada por él, expuesta en unos términos que la llevan al error. Desvío era alinear a la historia entre las ciencias de la naturaleza; desvío el hacer de la objetividad el criterio supremo y en cierto sentido único de la verdad. Haga lo que haga (todo nuestro análisis lo ha demostrado hasta la saciedad), el desventurado historiador introducirá siempre en su conocimiento algún elemento personal —esa temible y desoladora «subjetividad»—. Exigirle que al final de sus operaciones mentales acabe aislando, en el fondo de su copela, un residuo con 100 % de objetivo, es imponerle una tarea irrealizable. En esta perspectiva, o se mutila la historia (reduciéndola a unas cuantas, entecas, constataciones de hechos), o se abre la puerta al escepticismo (muchos se han arrojado a él).

Pero, inversamente (y también aquí nuestras observaciones precedentes han puesto ya en guardia al lector), es una solución bastante peligrosa la de oponer sin más, como dos datos irreducibles, los dos grupos: Ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, como si la verdad histórica fuese de un orden totalmente distinto. En este paso nos acecha lo irracional: comprendo muy bien y comparto las inquietudes de nuestros mayores ante esas teorías del conocimiento que resbalan hacia una metafísica intuicionista. La razón humana es una, por diversas que sean sus aplicaciones y acomodable su comportamiento: el lógico no

descubre ningún abismo insalvable entre las operaciones mentales del físico o del naturalista y las del historiador.

Es demasiado fácil oponer a las contradicciones de la historia la magnífica «objetividad» de las ciencias experimentales; no se puede afirmar lisa y llanamente que, por ejemplo, las leyes de la física «se imponen a cuantos desean la verdad».[1] ¿Conocimiento válido para todos? No, por cierto, para todos los hombres: no se impone al primitivo, al niño, al simple, al ignorante, sino sólo al físico competente. De la física puede decirse igual que Aron dijo un día de la historia: que «es verdadera para cuantos quieren su verdad; es decir, para quienes componen los hechos de la misma manera y se sirven de los mismos conceptos».[2] Porque, propiamente hablando, no se da más que para las mentes que, habiendo aceptado la tradición de la ciencia occidental, han aceptado someterse a una disciplina, a la de nuestros laboratorios, que les ha enseñado a esquematizar los datos de la experiencia sensible mediante procedimientos operativos seleccionados con miras a conseguir logros de determinado orden. Una exacta filosofía de las ciencias no dejará de insistir en la activa aportación del científico a esa «estilización de lo real» que implica una intervención positiva, una «construcción teórica», un auténtico «trabajo creador».[3] Selección y delimitación de los fenómenos, procedimientos de análisis y de medida, todo ello va modelando, por ejemplo, a la física, confiriéndole su forma y su estructura, igual que la historia, según hemos visto, es modelada por el quehacer del historiador... si bien no en la misma medida o en el mismo grado.

Podrían multiplicarse las analogías y los paralelos.

Considérese, por ejemplo, la péndola de un viejo reloj de pared.[4] Para estudiarla científicamente debo, ante todo, eliminar de la experiencia que de ella tengo todas las implicaciones de orden personal, afectivo (este reloj forma parte del patrimonio familiar y su monótono movimiento y su sonido evocan en mí mil recuerdos de la infancia): mediante este esfuerzo de abstracción *se hará* objetivo el conocimiento de que me voy a servir.

Pero, ya en el plano mismo del análisis científico, ese objeto es susceptible de múltiples aprehensiones: puedo ver en él sucesivamente un péndulo integrado al mecanismo de un reloj, o también (atraída mi vista por los juegos de luces que se reflejan en su superficie) un espejo convexo, o, en fin, una aleación de cobre y estaño. ¿No viene a ser todo esto, en un campo de la realidad menos complejo que el de la historia

[1] R. ARON, *Introduction*, p. 88.

[2] Según me lo recordaba en una carta del 5 de junio de 1954.

[3] Tomo estas fórmulas de M. VANHOUTTE, *Theses* (Lovaina, 1953) (D. Thomae Aquinatis Schola, núm. XXV), 25, 27.

[4] Cf. este mismo ejemplo en F. VON HAYEK, *Scientism and the study of Society* (1952), trad. fran., p. 78.

humana, lo equivalente al carácter «equívoco e inagotable» que le hemos reconocido a la historia?

Otra zona común: el papel que desempeña la autoridad. A medida que los fenómenos estudiados se alejan más de la experiencia de la vida diaria, va siendo más difícil y raro el conocerlos con un conocimiento «de primera mano»: una experiencia tan delicada como la de Michelson y Morley no se puede rehacer cada ocho días, tales observaciones clínicas no son repetibles a voluntad. En todos estos casos, el físico y el biólogo aceptan como verdaderos esos resultados, esos datos, fundándose en el testimonio de un colega autorizado, exactamente como procede el historiador al prestar fe a sus testigos: piénsase que si se rehiciese la experiencia o la observación se obtendrían las mismas verdades, igual que el historiador cree que si hubiese él observado en lugar del testigo habría registrado el mismo suceso.

No quiero que el lector se engañe en cuanto al alcance de estas analogías. Yo no pretendo asimilar sin más el conocimiento histórico al de las ciencias de la naturaleza (así, en el último de los casos que considerábamos: el historiador no puede verificar el testimonio al cual otorga su confianza, mientras que el físico sí que puede, con un esfuerzo que en la práctica es a veces considerable, repetir la experiencia, y el clínico puede confiar razonablemente en que algún día encontrará casos parecidos: la repetición, aunque sea virtual, crea, sin duda, una gran diferencia). Yo he pretendido, simplemente, poner de manifiesto la analogía entre el comportamiento, psicológico y gnoseológico, del historiador y del científico de la naturaleza.

No se puede, por consiguiente, hablar sin más de la objetividad de las ciencias de la naturaleza: habrá que precisar al menos que no se entiende por ella un conocimiento del tipo del que definíamos como «de 100 %», tomado del objeto sin mezcla ninguna con la aportación del sujeto cognoscente. Las ciencias de la naturaleza son objetivas en el sentido de que, por medio de técnicas y procedimientos introducidos por el investigador, llegan a aprehender algo que pertenece auténticamente al objeto. Pero entonces, ¿en qué, *mutatis mutandis* y habida cuenta de la necesaria adaptación a un objeto de naturaleza infinitamente más compleja, en qué diferiría de un modo sustancial la situación del historiador?

Siendo el número de cuestiones que se pueden plantear en un mismo sector de la experiencia del pasado tan enorme (sobre todo si se compara con el limitado cuestionario del físico y del químico) que en la práctica pasa muy bien por infinito, y como esas cuestiones son de naturaleza tan sutil que los conceptos mediante los cuales se formulará su solución resultan a la vez mucho más numerosos y menos fáciles de definir que, por ejemplo, los del matemático, viene a ser en conjunto mucho más difícil hallar dos historiadores que, ante un mismo objeto, emprendan la tarea de sistematizarlo en función de unos mis-

mos procedimientos operativos y que «construyendo los hechos de igual manera» elaboren un mismo conocimiento. Pero esto no significa, contra lo que admiten con tanta facilidad los relativistas y los escépticos, que la historia padezca un «subjetivismo» (entendido como arbitrariedad, como falsedad) radical.

Insisto en esto, porque tales fórmulas, empleadas en un contexto polémico, han modificado a veces el tono de nuestra filosofía crítica: frente al objetivismo de los positivistas, hemos tenido que insistir largamente en el factor «subjetivo» introducido en la historia lo mismo que, según acabamos de ver, en toda ciencia, por la intervención activa, constructiva y en un sentido creadora del sujeto cognoscente; pero esta subjetividad no es la del escéptico.

Porque dos historiadores, planteando un problema de igual modo, disponiendo de los mismos datos documentales y del mismo instrumento técnico y cultural que les permita utilizarlos, no hallarán respuestas diferentes, no construirán dos historias.[5] El historiador no está aprisionado entre los barrotes de su subjetividad: la existencia de la ciencia histórica está ahí demostrándolo. Se ha exagerado mucho en cuanto a las contradicciones que nos dividen. De hecho, llegamos a persuadirnos los unos a los otros, y las discusiones que nos oponen como especialistas, con todo y ser animadas y a veces apasionadas, nada tienen, sin embargo, de diálogo entre sordos o con puntos de vista incompaginables: se las puede comparar enteramente a las que de manera periódica mantienen entre sí los científicos (la historia de las ciencias, de cada una de las ciencias «positivas» atestigua las dificultades con que tropiezan hasta lograr imponersce los puntos de vista nuevos y atinados, los descubrimientos originales, las empresas atrevidas: en su campo obsérvanse también el papel que desempeña el espíritu de autoridad y los estragos que en ocasiones causa).

Entre los técnicos competentes, se está de acuerdo, para todos los problemas históricos sencillos, como son los que atañen al establecimiento (realidad, datación, etc.) de los «hechos» de carácter objetivable, acerca de los procedimientos operativos: anatomía del hecho, aislamiento del fenómeno, crítica del testimonio, apreciación de los motivos de credibilidad. Pese a las críticas hiperlógicas de Pérès y de Whately, la existencia de Napoleón Bonaparte, y las principales fechas de su vida son establecidas de igual modo por todos los historiadores y se consideran como adquiridas definitivamente, con el mismo grado de probabilidad práctica satisfactoria, aunque todos esos «hechos» no puedan ser definidos con igual precisión (tampoco todas las medidas que obtiene el físico son igualmente aproximadas).

A medida que las cuestiones se van complicando (van ganando en interés, en riqueza humana), se va haciendo sin duda más dificultoso

[5] Esta simple constatación de sentido común ha sido ya hecha por Von Hayek, *op. cit.*, página 80.

conseguir, de buenas a primeras, un acuerdo unánime. Mas tampoco aquí está tarada la visión del historiador con una subjetividad irremediable: al precio, por un lado, de un esfuerzo explicativo y, por otro lado, de un esfuerzo de comprensión, llegamos progresivamente a participar del mismo convencimiento, aprendemos a ver como el otro lo ha visto ya al empezar, nos ponemos en su punto de vista, utilizamos los mismos instrumentos de enfoque (conceptos, etc.). Esto no siempre resulta fácil: para ponerse de acuerdo, dos historiadores deben llegar a poseer en común unas mismas categorías mentales, idéntico fondo cultural, parecidas afinidades. Exceptuando a los daltónicos, es claro que todos los hombres constatan que perciben del mismo modo las radiaciones luminosas; el acuerdo no es tan fácil establecerlo tratándose de los datos de la experiencia histórica (valores, significaciones, o también: mentalidades, caracteres, personalidades); sin embargo, no es imposible.

Yo no pretendo, con estas observaciones, eliminar del conocimiento histórico toda subjetividad: en el extremo límite, se concibe que quedará siempre un residuo, un sector que conservará un carácter personal: nunca veremos dos exactamente las mismas cosas y del mismo modo, pero aquello que yo seré el único en haber entendido así, porque sólo yo estaba en la situación mental que me cualificaba para entenderlo de esa manera, no por eso será menos verdadero, menos auténtico, menos valioso, antes al contrario.

Como ya hemos visto anteriormente (p. 97), el esfuerzo de los positivistas por alcanzar un conocimiento válido para todos, de haberse seguido, habría llegado a mutilar la historia, a hacerla perder su riqueza humana, su hondura, su fecundidad, porque habría tenido que limitarse su verdad a ese mezquino factor común a todas las diversas percepciones (algunos «hechos» elementales, reducidos a sus componentes objetivales, despojados de su valor, de sus múltiples significaciones). Por el contrario, para nosotros, el deber que al historiador se le impone no consiste en limitarse a lo que esté seguro de que cualquiera vería como él, sino más bien en comprender todo lo que él mismo sea capaz de llegar a comprender.

Acabamos de verlo: como historiador, yo no trato ante todo de satisfacer a un público, ni *a fortiori* a todos los hombres; de lo que trato es de convencerme, de persuadirme *a mí mismo* que *mi* aprehensión del pasado refleja la verdad.

Dicho esto, no encerraremos al historiador en un conocimiento que sólo sea válido para él: al final trataremos de la función social que le compete; hagamos constar aquí tan sólo que este conocimiento elaborado por y para el historiador será igualmente válido para todos aquellos que se manifiesten capaces de participar del mismo; es decir, capaces de comprenderlo, de hallar lo que tenga de verdadero.

La solución del problema de la verdad histórica ha de formularse

a la luz de todo cuanto nos ha hecho descubrir nuestro análisis crítico: ni objetivismo puro, ni subjetivismo radical; la historia es a la vez aprehensión del objeto y aventura espiritual del sujeto cognoscente; es la relación

$$h = \frac{P}{p}$$

establecida entre dos planos de la realidad humana: el del Pasado, bien entendido, pero también el del *p*resente del historiador, que actúa y piensa dentro de su perspectiva existencial, según su orientación, sus antenas, sus aptitudes... y sus límites, los suyos exclusivos (hay aspectos del pasado que, por ser yo quien soy y no otra persona distinta, no soy capaz de percibir ni de comprender). El que en este conocimiento haya necesariamente algo subjetivo, algo dependiente de mi situación de ser-en-el mundo, no impide que pueda ser al mismo tiempo una auténtica aprehensión del pasado. En realidad, cuando la historia es verdadera, su verdad es doble, constando a la vez de verdad respecto al pasado y de testimonio relativo al historiador.

Nada tan revelador como el examen de las sucesivas imágenes que de un mismo pasado han ido elaborando los historiadores de épocas, mentalidades u orientaciones diferentes. Por ejemplo, las que de la historia romana nos proponen san Agustín, Lenain de Tillemont, Gibbon, Mommsen... y qué sé yo cuántos más, digamos aún Gaston Boissier o Rostovzev. Del espectáculo de sus «variaciones», los relativistas y los escépticos, que las consideran desoladoras, sacan unas consecuencias que yo me resisto a admitir. Ciertamente, estas varias imágenes, tomadas globalmente, no son superponibles, pero un análisis crítico más detenido permite discernir lo que hay en ellas de auténtica captación del objeto y lo que es manifestación de cada una de las personalidades de los autores (ecuación personal que explica simultáneamente lo que su visión tiene de exacto y de falso o deficitario). Nosotros, herederos al fin y al cabo, utilizamos de hecho esos viejos textos ya para estudiar el pasado mismo al que se refieren, ya para estudiarlo en cuanto que se convirtió en el presente de los historiadores de antaño.

Sea, por ejemplo, la evocación del pasado romano contenida en *La ciudad de Dios*: distingo con nitidez lo subjetivo que hay en esta imagen, que fácilmente relaciono con la perspectiva existencial en que se había instalado san Agustín (su trabajo está dominado por una doble preocupación polémica contra los paganos de su tiempo y contra los pelagianos); esta toma de conciencia me permite hacer la crítica de su testimonio, pero no me aparta de utilizarlo; con las necesarias precauciones, me sirvo de *La Ciudad de Dios* a la vez para la historia de la Roma antigua (en la medida en que mi crítica me permite dar por averiguado que san Agustín la conoció genuinamente, en cierto

modo —claro está— y con unas limitaciones) y para la historia del propio san Agustín o de su época.

Podría hacerse el mismo análisis a propósito de cada uno de los citados historiadores: porque era un liberal de la época de Napoleón III es por lo que G. Boissier escribió *La oposición bajo los Césares*; por ser un ruso blanco es por lo que M. Rostovzev ha puesto de manifiesto el carácter de «revolución clasista» de las intervenciones del ejército en los asuntos imperiales del siglo III; pero sería una ingenuidad pensar que por haberse orientado en una dirección determinada estaban ciegos esos historiadores.

No quiero volver a la imagen del proyector apuntado a un azimut concreto, pues ya indiqué lo insuficiente de tal comparación, que abre el camino a la teoría, consolante pero en gran medida ilusoria, del «perspectivismo»: ¡como si para conseguir una imagen más completa del pasado bastara con multiplicar los proyectores y los puntos de vista! (p. 142). No, porque la imagen que cada historiador nos da del pasado está tan profunda y orgánicamente modelada por su propia personalidad que los diferentes puntos de vista de varios historiadores son, en definitiva, más exclusivos que complementarios. Para ilustrar nuestra teoría del conocimiento histórico, la mejor comparación es la del arte del retrato:[6] ante un cuadro de Holbein, del Ticiano, de Rembrandt, de La Tour o de Goya nos hallamos, como en la historia (a la autobiografía respondería el *autorretrato*), en presencia de una obra en la que, por una parte, el objeto es captado auténticamente (aun sin haber conocido al modelo estamos seguros de que ese rostro se le parecía) y, por otra parte, el artista, lo mismo que el historiador, se encarna todo él. El retrato es también, por consiguiente, verdadero con una verdad doble: en el de Baltasar Castiglione de Rafael que se conserva en el Louvre encuentro a la vez a todo Rafael y a todo el autor de *El cortesano*.

A las ilusiones del perspectivismo histórico respondería la bien conocida experiencia de los psicólogos en que se superponen los diversos perfiles de Cleopatra que se conocen, pretendiendo obtener así, mecánicamente, el *verdadero rostro de la reina*, lo cual es absurdo. Cleopatra está demasiado mal documentada (plástica e históricamente) como para que tal experiencia, en su caso, resulte decisiva; tomemos más bien a Luis XIV: superponer las imágenes que de él nos dejaron Rigaud, Mignard, Le Brun, etc., ¡carece de sentido!

Conocimiento del hombre por el hombre, la historia es un asir el pasado por medio de y dentro de un pensamiento vivo, comprometido; es un complejo, un mixto indisoluble de sujeto y objeto. A quien se inquiete o se enoje a causa de esta servidumbre sólo puedo repetirle: tal es la condición humana, y tal su naturaleza. No cabe duda de que por este camino ningún elemento relativo se introduce en el conoci-

[6] Siguiendo el ejemplo de W. H. WALSH, *An Introduction to Philosophy of History*, p. 113.

miento histórico; sino que todo conocimiento humano se halla marcado semejantemente por la situación del hombre en el ser y en el mundo. No hay más que pensar aquí en lo que nos han enseñado los físicos acerca de la relatividad: ahora sabemos que nuestra percepción del espacio y nuestra concepción del espacio euclidiano están en función de la velocidad de la luz. El que en la composición de la historia entre, y de un modo irreductible, algo del historiador, no impide que también ella pueda ser, con todo y simultáneamente, una aprehensión auténtica del pasado.

Prosiguiendo y completando la fórmula en que nos habíamos detenido (p. 101), diría yo ahora: la historia es verdadera en la medida en que el historiador *tiene razones válidas* para otorgar su confianza a aquello que de los documentos ha comprendido.

Una vez más, el caso de la historia sólo puede ser examinado aparte del más general del conocimiento, de la experiencia de otros; que ésta incida sobre el pasado, no introduce, ya lo hemos visto, ninguna diferencia fundamental: captamos el pasado humano en las mismas condiciones, psicológicas y metafísicas, que, en la vida cotidiana, nos permiten elaborar un conocimiento del otro, conocimiento del que a ningún filósofo se le ocultará el carácter relativo, imperfecto, «humano, demasiado humano» (yo no conozco a mi amigo, ni soy conocido por él como él y yo lo somos por Dios); conocimiento, el histórico, del que cualquier lógico subrayará la modalidad hipotética, el carácter no forzador, enteramente práctico, pero del que nadie, exceptuando el imaginario solipsista, pretenderá tampoco poner en duda la realidad, ni, dentro de unos límites a veces difíciles de distinguir, la verdad.

He hecho ver que la historia se presenta a la razón humana con iguales títulos de credibilidad que toda la restante experiencia de lo otro: el encuentro del pasado y el encuentro del hombre en la experiencia vivida se nos imponen con el mismo valor de *realidades*. He contrapuesto al empezar (cap. 1) la historia auténtica a todas las formas de representación imaginaria del pasado; y no era ésta una simple distinción formal, sino más bien la expresión de una profunda experiencia: la historia difiere de sus falsificaciones, de sus «dobles», por este carácter de realidad que penetra todo su ser.

Se ha podido hablar de «la irrespirable atmósfera de las Utopías»;[7] la novela histórica se presta a idénticas observaciones: la paciente labor con que el historiador, o los historiadores sucesivos de un mismo pasado se esfuerzan por acercarse cada vez más a la auténtica alteridad del objeto, matiza su conocimiento del mismo, en cuanto que tal conocimiento participa así de la categoría de lo real, de un valor inconfundible con ningún otro. Aun cuando un gran escritor, novelista, dramaturgo o poeta, se apodere de una figura histórica y la señale con

[7] R. RUYER, *L'Utopie et les utopies* (1950), pp. 109-113.

la impronta de su genio creador, y por más que esta creación sea admirable, emocionante, grandiosa, verdadera de cierta ideal humanidad, la verdad histórica, mucho más humilde acaso, sigue siendo valiosa en sí y siempre deseable, porque es lo verdadero de la humanidad real.

Por eso, aun después de *La última sobre el patíbulo* y del *Diálogo de carmelitas, La verdadera pasión de dieciséis carmelitas de Compiègne*[8] sigue mereciendo ser conocida por sí misma: el singular personaje que Bernanos ha imaginado de la Madre de Croissy, trágica encarnación de la angustia ante la muerte, no puede borrar los rasgos del personaje real que se transparenta a través de los documentos: la verdadera Henriette de Croissy, figura de heroína que hasta en el patíbulo «desafiaba la cuchilla de la guillotina».[9]

Mas no hemos de contentarnos con estas consideraciones generales: nuestra teoría, y ésta es su fecundidad propia, nos ha puesto en posesión de normas precisas que nos permiten juzgar las pretensiones de la historia, tal cual ha sido constituida empíricamente, en punto a contener alguna verdad. Parece llegado el momento de emprender una revisión crítica de esta literatura histórica que desde el comienzo hemos aceptado como un hecho. No sorprenderé a mi lector si declaro que toda no tiene el mismo valor y que no todo es valioso en la producción histórica tal como ésta ha venido acumulándose en nuestras bibliotecas desde los tiempos de Herodoto.

Inútil insistir en la parte de inevitable imperfección que implica toda empresa humana: los errores, las lagunas imputables a la torpeza, la negligencia, etc. Hasta el bueno de Homero dormita de cuando en cuando: los más grandes de nuestros maestros, los que más se exigen a sí mismos, tienen todos ellos en la conciencia alguna referencia falsa, algún desliz, algún aciago contrasentido. Inútil también insistir en lo insuficientes que resultan bastantes trabajos antiguos, cuyos autores no pudieron aplicar nuestros métodos de investigación con la rigurosa precisión que han alcanzado en nuestros tiempos (¡qué de ediciones de textos o de documentos están hoy por rehacer debido a su falta de rigor crítico!, ¡qué de sitios arqueológicos han sido devastados por los brutales procedimientos de los antiguos excavadores!). Es natural que la investigación histórica, como toda disciplina intelectual que sabe de un continuo desarrollo, haya progresado con el tiempo, pasando alternativamente de los reconocidos fracasos a las iniciativas fecundas.

Lo más grave no está ahí, sino en el hecho de que la literatura histórica contiene gran cantidad de historia falsa, de seudohistoria, de no historia. Faltos de las directrices de una filosofía crítica, de una teoría racional y precisa del conocimiento histórico, de sus condiciones y sobre todo de sus límites, los historiadores se han extraviado lanzándose

[8] Tal como acaba de reconstruirla, a base de piezas de archivo y de otros documentos, el P. Bruno de J. M., *Le sang du Carmel, ou la véritable passion* (subtítulo citado), 1954.

[9] Bruno de J. M., p. 5, citando una de sus fuentes.

a vanas tentativas. ¿Hará falta, por cierto, llegados a este punto, convencer de ello al lector? Si así fuese, deberíamos recorrer de nuevo con él, capítulo por capítulo, todo nuestro análisis precedente, y confrontar, etapa por etapa, las rigurosas exigencias de la razón histórica respecto a la práctica, tan dubitante, incierta o aventurada, como ha sido y sigue siéndolo aún con demasiada frecuencia, de los historiadores. Mas este balance crítico, por severamente que lo realizásemos, iría concebido con un espíritu muy diferente del de ese juego demoledor a que tan a menudo y con tanta facilidad se ha dado el escepticismo desde que se viene hablando de una crisis de la historia (de hecho, como ya lo hemos advertido, la negación de la historia pertenece a la tradición constante del escepticismo occidental, con el mismo título que tema paralelo de las contradicciones entre los filósofos): aquí no nos contentaríamos con hacer ver que en la obra de los historiadores hay errores, a veces enormes, incomprensiones con frecuencia muy burdas y palmarias, zonas inmensas de incertidumbre, juicios desmesurados, síntesis tan ambiciosas como ilusorias, sino que iríamos indicando cada vez —porque ahora estamos ya capacitados para hacerlo— la raíz lógica de esos errores y falacias.

Comprobaríamos casi siempre que la historia habría pecado por *hybris*, por esa incontención o desmesura que le hacía olvidar el sentido de sus limitaciones, el peso de sus servidumbres, la humildad de la condición humana: ¡ah, presuntuosa, ambiciosa en demasía, icaria Clío! ¡Qué de veces, por confiar demasiado en tus alas, te has estrellado contra el suelo cuando querías volar remontándote más de lo que estaba en tu poder...!

Pero, mejor que andar calculando de este modo el reproche o el elogio debidos a los historiadores de antaño, prefiero volver a la historia y, perseverante en mi propósito de completar el tratado de las virtudes, seguiré adoctrinando a mi discípulo: sabes ya de qué es capaz la razón aplicada al estudio de la historia y cuáles son sus condiciones y sus límites. Γνῶθι σεαυτόν, aprende a conocerte, tal cual eres. Que el descubrimiento de tus limitaciones no te abrume: si, eres tan sólo un hombre, no eres Dios. Puedes saber algo del pasado, pero no todo. Sé humilde, no te hinches de ilusiones, aprende a medir la fuerza de tu brazo, la duración de tus días. Acepta de buen grado (ya que quiéraslo o no se te impondrán) las servidumbres, lógicas y técnicas, que pesan sobre tu esfuerzo, delimitando y determinando el campo de su aplicación.

Servidumbre, por ejemplo, con relación al documento: a nada viene el complacerse en plantear problemas que, por falta de documentación, no podrán solucionarse. Servidumbre, sobre todo, con respecto a la lógica: aprende a pensar, a asegurarte de la coherencia y del rigor de tus raciocinios. La historia ha pagado muy cara la indiferencia de los historiadores para con los problemas propiamente filosóficos que plan-

tea su elaboración: ¡qué de ingenuos paralogismos en su crítica! (así como el abusivo empleo del argumento *a silentio*). Hasta cuando se jactaban a voz en cuello de haberse convertido en hombres de «ciencia», se quedaron en una gran proporción en meros literatos; es decir, en retóricos que camuflaban con el arte de la exposición —ese talento de equilibristas— las fallas de la demostración racional.

Servidumbre no sólo con respecto a la lógica, sino a la filosofía entera. El erudito positivista se tranquilizaba con su método crítico, máquina infalible de producir certezas; de ahí su terror pánico ante la «metafísica», como él decía, esto es, bien pronto, ante todo pensamiento un poco reflexivo sobre el hombre y el mundo.

Me viene a la memoria aquel viejo erudito a quien una mujer inteligente cumplimentaba delante de mí, no sin ironía, a propósito de un grueso y necio volumen que él acababa de publicar. «¡Ah, señora! —repuso él—, ¿no es cierto? ¡Al menos aquí no se corre el peligro de perderse en las ideas!».

Ilusión demasiado cómoda: como hemos visto (pp. 113, 114), no hay historia verdadera que sea independiente de una filosofía del hombre y de la vida, de la que aquélla toma sus conceptos fundamentales, sus esquemas explicativos y, en primer lugar, las cuestiones mismas que en virtud de su concepción le planteará al pasado. La verdad de la historia está en función de la verdad de la filosofía que el historiador pone en juego. ¿Cómo, pues, no esforzarse lo más posible en tomar entera conciencia de ella y en elaborar así racionalmente sus presupuestos?

Servidumbre, en fin, o más bien fecunda dependencia no sólo con respecto a los cuadros doctrinales, sino también a la cultura, a la orientación, a la postura existencial, al ser mismo del historiador. Muchos, sobre todo entre los de más edad, persisten en sus excesivas reticencias para con esta «revolución copernicana»[10] que ha operado la filosofía crítica al hacer en adelante gravitar todo el sistema de la historia en torno al foco central de energía que constituye el espíritu del historiador. Estiman que esto es volver a poner en tela de juicio todo el esfuerzo realizado desde Niebuhr y Ranke (si no desde Lenain de Tillemont) para arrancar a la historia de la «literatura» y dotarla de una estructura sólida. Para tranquilizarles bastaría con persuadirles de que nuestro nuevo espíritu histórico pretende no tanto rehusar cuanto superar, asumiéndolo de pasada, el ideal de nuestros predecesores. Es oportuno aquí aplicar una vez más la imagen, ya familiar al lector, de un progreso no lineal (que sería ingenuo optimismo), ni pendular (que justificaría la inquietud del pesimista), sino más bien helicoidal; y

[10] La expresión, proveniente al parecer de lord Acton, se ha convertido como en el *schibboleth* del nuevo espíritu histórico: todos (Meinecke, Croce, Collingwood) la repiten, sin darle siempre el mismo significado. Compárese, por ejemplo: M. Nédoncelle y P. Thévenaz, *L'homme et l'histoire* (*Actes* del Congreso de Estrasburgo, 1950), pp. 145-220.

hemos escogido además el detalle de que el helicoide sea cónico, agrandándose a cada espira, a la vez que progresa en profundidad.

Sólo en apariencia ponemos en entredicho los axiomas del método positivista: de hecho, nuestra teoría se los incorpora, al nivel, a decir verdad bastante somero, para el cual son válidos; los problemas suscitados por la nueva teoría del conocimiento se sitúan en un plano totalmente distinto: ¡hemos cambiado de espira! La moral positivista para uso del historiador era, lo mismo que su lógica, muy elemental: el historiador debía ser, y no tenemos inconveniente en admitirlo, exacto, preciso, prudente, crítico, imparcial... Pero, desde el momento en que se reconozca en qué sentido tan realista y profundo se ha de entender el axioma: «Tanto valdrá el trabajo cuanto valga el obrero», será necesario volverse más exigente: el valor —entiéndase: la verdad— del trabajo histórico será proporcional a la riqueza humana del historiador. Cuanto más inteligente, culto, rico en experiencias vitales, abierto a todos los valores del hombre, más capaz será el historiador de encontrar de nuevo las cosas en el pasado, más susceptible de riqueza y de verdad será su conocimiento. Llevándolo al límite, puesto que todo es, al menos en potencia, una posible documentación sobre cualquier tema que se estudie, el historiador debería saberlo todo, tenerlo visto todo, haber leído y conocido todo.

Se acabó la tranquilidad de conciencia del erudito, satisfecho de haber escrutado una bibliografía declarada como exhaustiva. Yo conocí a un gran historiador que no dudaba en atravesar Europa de punta a punta con tal de poder comprobar una referencia relativa a no sé qué folleto imposible de hallar. Nunca se llegaría a ser demasiado completo; pero hoy sabemos en cambio muy bien que la verdad de nuestro estudio depende a menudo, más que de un detalle concreto de erudición, de una idea sedimentada en el fondo de nuestra conciencia merced a una lectura de juventud o de una reflexión originada en un contacto con la vida.

No nos salgamos de las condiciones reales de la investigación: como quiera que el historiador nunca será otra cosa que un hombre, un humano, su competencia estará siempre definida por lo que hemos podido llamar su ecuación personal; es decir, por la forma propia de su espíritu, su equipo mental, su cultura... con sus aspectos positivos y también, necesariamente, con sus límites. Conocerá del pasado lo que de él se manifieste capaz de comprender. Las reflexiones que con anterioridad (cap. 4) nos sugería el necesario papel que desempeña la simpatía en la comprensión del documento tienen un alcance general: el mejor historiador de una época, de un problema humano, de una gran personalidad es el hombre que, por su estructura mental, esté más a tono, mejor dispuesto para resonar armónicamente, para producir eco, para percibir la gama de longitudes de onda específica de su objeto.

Si lo que garantiza de esta suerte la riqueza y la verdad del cono-

cimiento histórico es la cualificación personal, nada tan vano, o tan hipócrita, como la actitud durante tanto tiempo impuesta al historiador, esa actitud de despego y como impersonal, *unimpassioned*, frente a su asunto, ese tono «objetivo». Todavía no ha pasado la moda de tal imposición: si por acaso un investigador, afanoso de rigor lógico, se atreve a explicitar sus postulados y, asomándose a la escena, dice: «Me he visto, pues, inducido a preguntarme si..., he creído que...», al momento se indigna la crítica y protesta contra esta invasión del aborrecible «yo».

Entiéndase bien que también aquí hay un primer nivel: la historia debe evitar el estilo del «panfleto» tanto como el del panegírico; cierta moderación en el tono corresponde a la sangre fría, al dominio de la pasión existencial que exigíamos como garantía de lo ponderado del juicio. Pero, a un nivel más profundo, puesto que hemos dejado bien asentado que la verdad de la historia está en función del yo del historiador, es absolutamente ilógico y puede llegar a ser peligroso el pretender eliminar esta variable.

Por mi parte, iré muy lejos en esta reacción: siempre se ha sobreentendido que el científico honrado ha de proporcionar a sus lectores los medios de controlar la validez de cuanto afirma (de ahí las notas a pie de página y las referencias precisas a las fuentes); es uno de los méritos indiscutibles del positivismo el de habernos enseñado a ser muy exigentes y hasta minuciosos en cuanto a estas indicaciones. Pero no basta con garantizar así que se puede acudir al documento utilizado: habría que facilitar además al lector el saber si ha sido comprendido, o, más bien (dado que toda comprensión está necesariamente orientada en un sentido y depende de ciertos datos subjetivos, por lo que no puede menos de ser parcial) cómo ha sido comprendido.

La honradez científica parécceme que exige al historiador que, mediante un esfuerzo previo de toma de conciencia, defina la orientación de su pensamiento y explicite sus postulados (en la medida en que ello sea posible); que se muestre en acción y nos deje asistir a la génesis de su obra: por qué y cómo ha escogido y deslindado su tema; lo que buscaba en él y lo que ha encontrado; que nos describa su itinerario interior, porque toda investigación histórica, si es verdaderamente fecunda, implica un progreso en el alma misma de su autor: el «encuentro de lo otro», los asombros, las sorpresas al ir descubriendo, se la enriquecen y trasforman. En una palabra, que el historiador ponga a nuestra disposición todos los materiales que una introspección escrupulosa puede aportar a lo que, con términos tomados de Sartre, proponía yo que llamáramos su «psicoanálisis existencial».

Defino de este modo un ideal, cuya realización práctica no se me oculta que encontrará siempre obstáculos en parte insuperables. Con la mayor frecuencia, esa mirada, echada desde demasiado cerca, no será suficiente para descubrir la interna trabazón de una obra histórica: los

postulados fundamentales, la opción central están demasiado hondamente arraigados en su ser como para que el autor pueda juzgarse a sí mismo de un modo cabal. Ni, sobre todo, a las inmediatas, pues, según lo prueba la experiencia, transcurridos unos cuantos años, el proceso de su evolución personal le dará, con la perspectiva necesaria, un despego casi objetivo que seguirá asociado a una comprensión directa; aunque no baste para lograr una explicitación completa, esta retrospección, si es franca y decidida, podrá proporcionar elementos apreciativos extraordinariamente valiosos.

Se me ha reprochado mucho por haber añadido a mi *San Agustín...*, cuando lo reedité hace trece años, una *Retractación* de noventa páginas. No era, empero, fatuidad, ni (aparte la elección del título) deseo de compararme con mi héroe. Quise seguir el ejemplo de Dom C. Butler, por haber advertido cuánto ayudaban a la comprensión, a la exacta apreciación de su *Western Mysticism* los *Afterthoughts* que añadió, a guisa de prefacio, a la segunda edición (1927).

Lo que el autor mismo no pueda llevar a término, será preciso que su lector, si quiere hacer un uso crítico de la obra, lo prosiga hasta tan lejos como le sea posible. Claro que ello no le será fácil: privado de la verificación experimental que el psicoanálisis, en su sentido propio, halla (o cree hallar) en su eficacia curativa, nuestro «psicoanálisis existencial» se verá precisado a menudo a formular atrevidas hipótesis: ¿no se trata, por ventura, de descubrir secretas intenciones, tanto más determinantes y decisivas cuanto que se encontraban más hundidas en el inconsciente del investigador? Hipótesis que le parecerían de suyo groseras e insoportables indiscreciones al historiador objeto de semejante examen; hasta el punto de que no aconsejaré a nadie que se lance a tentativas así con un autor vivo, porque su crítica «existencial» quedaría expuesta a las penas que imponen las leyes contra la difamación.

A riesgo de que alguien piense que me encarnizo contra su memoria, me remitiré de nuevo al caso de Ch. Babut: ciertamente, se habría injuriado a este concienzudo historiador diagnosticando que padecía un «complejo de camisardo»;* sin embargo, decir que se desfogaba en sus personajes del resentimiento acumulado en él contra el catolicismo por las persecuciones infligidas otrora a sus antepasados protestantes, sigue siendo la hipótesis más verosímil y, en el fondo, la menos ofensiva, para explicar la manifiesta incomprensión de que da pruebas con respecto a los papas y a los obispos ortodoxos de los siglos IV y V.

No obstante, es indudable la legitimidad, y la necesidad, de tal «psicoanálisis», sean cuales fueren las dificultades prácticas de su realización y lo caricaturesco de los primeros ensayos que de él se hayan podido intentar ya.

* Nombre dado a los calvinistas franceses de Cevenas que se sublevaron pidiendo la libertad religiosa. (N. del E.)

El más característico de los que conozco es el de Daniel Guérin, al final de sus dos volúmenes sobre *La lucha de clases en la primera República: burgueses y «arremangados», 1793-1797* (1946): pasa allí revista a los principales historiadores que le han precedido en el estudio del período revolucionario y procura dar un juicio crítico de cada uno, deduciendo (como aquí lo deseamos) los presupuestos teóricos de su investigación.

Por desgracia, esta tentativa tan encomiable ha sido realizada con el primario dogmatismo y la afición a los rastreros insultos que los comunistas occidentales, stalinianos o (como D. Guérin) trotskystas, han tomado tan lastimosamente de la retórica soviética. Resulta penoso oír decir de nuestro buen maestro A. Mathiez, aquel corazón puro, que estaba, por el hecho de ser un funcionario, a sueldo de la República capitalista (¿no era más una víctima de ella?). Es una simpleza pretender que todos los historiadores «burgueses» tienen algo que ocultar (en buena lógica, habría que decir: su posición les oculta necesariamente algunas cosas), y que el historiador marxista, en cambio, nada tiene que ocultar —¡seguramente, desde su punto de vista, que no es menos parcial!

Así, nuestra teoría de la historia puede desenvolverse libremente, sin verse obligada a escoger entre un ciego dogmatismo y un escepticismo descorazonador. La historia es muy susceptible de una verdad que puede ser auténtica, aunque dependa de los instrumentos mentales que han permitido elaborarla. Si el lector recuerda bien las fases de nuestro análisis, tendrá presente que cada uno de los sucesivos elementos de nuestra teoría del conocimiento imponía a la historia un nuevo límite —al mismo tiempo que fijaba su posibilidad—. La auténtica verdad de la historia está limitada por todas partes por las servidumbres inherentes a la condición humana. La historia es verdadera, pero esta verdad es parcial: podemos saber cosas sobre el pasado humano, pero no podemos saber el todo de ese pasado (ni saberlo todo de ninguno de los aspectos del pasado: nada tan vano como esos intentos de sondear el misterio de la persona, como esos historiadores que juzgan a sus héroes abrogándose los títulos del Eterno...).

De ahí, en particular, la imposibilidad teórica de una historia universal (a no ser, naturalmente, al elemental nivel de los manuales): me refiero a una historia auténtica, que pretendiese conocer tan directa y profundamente a Amenofis IV como a la reina Victoria... y saber sobre ambos, y sobre todos, cuanto es posible llegar a comprender. No hay hombre que pudiese reunir en el microcosmos de su conocimiento el inmenso macrocosmos de tal materia «equívoca e inagotable» y tampoco una síntesis colectiva superaría mucho más tamaña dificultad.

De ahí, por una consecuencia natural (sin hablar del hecho de que la historia limitada a la zona que los documentos esclarecen no alcanza más que a los últimos milenios e ignorará siempre las largas infancias de la prehistoria, a lo largo de las cuales efectuó la humanidad las opciones decisivas para su porvenir): la imposibilidad de una filosofía de la historia sacada de la experiencia o, si se prefiere, fundada científicamente, entendiendo por esto, en el sentido clásico, una doctrina que pretenda hallar la significación o las leyes generales de la marcha de la humanidad a través del tiempo.

10 | La utilidad de la historia

A medida que este carácter de limitada, de parcial que presenta la verdad histórica y, por ende, la historia misma, se va haciendo más manifiesto, nos sentimos impulsados a plantear con mayor insistencia la cuestión tantas veces discutida ya por nuestros predecesores pero sin que, al parecer, la hayan resuelto siempre de una manera satisfactoria: ¿Qué utilidad puede tener la historia, es decir, qué función debe asumir en la cultura?

Nuestra respuesta será tan matizada como compleja, porque la historia sirve, de hecho, para varios fines, se sitúa a distintos niveles del ser: valiéndonos una vez más de la imagen, ya familiar al lector, del helicoide cónico, diría yo que el proceso exploratorio del pasado no siempre se desarrolla a igual profundidad ni con el mismo radio de alcance. Aquí hemos de emplear otra vez las distinciones que esbozamos (cap. 8) a propósito del valor existencial: ambas cuestiones van ligadas o, más bien, no son más que una: es «útil» lo que, de algún modo, se revela portador de una carga existencial... Ahora bien, la historia puede revelarse así de muchas maneras y en diversos grados.

Sin duda, con Heidegger y con todo el existencialismo, hemos repetido: «no hay historia sino en y por la historicidad del historiador», el pasado sólo lo podemos conocer si se le halla relacionado de algún modo con nuestra existencia. Pero en seguida añadíamos esta precisión, capital en nuestro sentir: que si el pasado nos importa es, quizás, a veces, muy de lejos, muy indirectamente, al precio de un «largo rodeo», como gustaba de decir Platón, Μακρὰ ἡ περίοδος.

No es cierto que el historiador esté como obsesionado por su inserción en el devenir y que no busque más que comprender su situación presente para orientar su inmediata acción futura: me preocupan los excesos a que podría llevar una concepción egocéntrica como la de Dilthey, quien organiza toda su idea de la historia a partir del conocimiento del Yo y en torno a él. Nosotros, por el contrario, hemos descubierto que el conocimiento histórico, basado en una dialéctica del Mismo y del Otro, implica necesariamente un elemento de alteridad esencial.

En la perspectiva más estrecha, de una historia que no mirase sino a la comprensión de mi situación histórica presente mediante la reconstitución de la línea en cierto modo genealógica de mis antecedentes, está muy claro que yo conocería esos estadios anteriores, esos antepasados, esos predecesores incluso inmediatos —en la autobiografía, mi yo de ayer—, como diferentes (puesto que pasados), como irreductiblemente otros, distintos del yo presente y tenso hacia el futuro.

El conocimiento histórico implica siempre, por tanto, un rodeo, un circuito, que supone un primer movimiento centrífugo,[1] una *epoché* una suspensión de mis preocupaciones existenciales más urgentes, una salida fuera de mí, un cambio de habitudes, un descubrir y encontrar al otro.

Aquí es donde hace al caso en gran manera el distinguir niveles y radios de penetración: en su forma más superficial, la historia aparecerá a los ojos del moralista como fruto de una pura curiosidad. Ella es, para empezar, el descubrimiento de una alteridad pura: en tal tiempo y en tal país concretos, existían unos hombres que eran esto y aquello, hablaban determinada lengua, tenían tal tipo de organización social, practicaban tales y cuales técnicas de producción; su vestir era de ésta o de otra forma, así era su cocina... Nivel que podríamos llamar elemental: el de la escuela primaria, donde el niño aprende por primera vez: «Nuestro país se llamaba antiguamente...», y de la enseñanza secundaria, donde el alumno descubre la civilización faraónica... y aún, subiendo más: oía yo el otro día al señor Ch. Virolleaud exponer en la Academia de Inscripciones, los resultados de las excavaciones rusas de Kamir-Blur, en Armenia: descubrimos la existencia de la civilización urartiana con la misma curiosidad con que nuestros niños descubren la de los galos; y que es el equivalente al esfuerzo del botánico para observar y catalogar las diversas especies que constituyen la flora de una región recién explorada: ante todo hay que saber que existen esas plantas y de qué clase son, sin lo cual no se podrá pasar a los problemas, realmente interesantes, que su presencia plantea.

Mientras se quede en este nivel primero, la historia se verá expuesta a la severa crítica que de la curiosidad suele hacer el moralista, llámese san Agustín, Descartes o (heredero de ambos) Bossuet:

«... esta insaciable avidez de saber la historia... ¡Si fuese para sacar de ella algún ejemplo útil a la vida humana, enhorabuena! En tal caso habrá que sufrirla y aun que alabarla, con tal de que semejantes indagaciones se hagan con cierta sobriedad. Pero si es, como se echa de ver en la mayoría de los curiosos, para apacentar la imaginación con esos vanos objetos, ¿qué cosa hay más inútil que el detenerse tanto en lo que ya no es, que el andar investigando todas las locuras que pasaron por la cabeza de un mortal, el rememorar con tanta diligencia esas imágenes que Dios en su Ciudad santa ha destruido, esas sombras que El ha disipado, todo ese aparato de la vanidad que de por sí ha vuelto a hundirse en la nada de la que había salido?».[2]

Como siempre que se trata de moral práctica, hay que distinguir los casos especiales: según se ve en las inútiles preguntas que dirigen los

[1] El que con más acierto ha insistido en este punto es M. NÉDONCELLE; cf. la comunicación citada, en *L'homme et l'histoire*, p. 145.

[2] *Traité de la Concupiscence*, cap. VIII, citado por P. Mesnard, «L'esprit cartésien est-il compatible avec le sens de l'histoire?», en el libro cit. en la nota anterior, p. 275.

lectores a revistas de vulgarización especializadas en este género de curiosidad, es muy cierto que hay una zona periférica en la que el conocimiento histórico se degrada convirtiéndose en futilidad; mas también el agustinismo mismo, en nombre de lo serio de la existencia y de su interés, puede degenerar hasta convertirse en utilitarismo grosero, de estrechas miras. El éxito de las cosas humanas está basado en un equilibrio, difícil de lograr y siempre inestable, entre dos opuestas exigencias: en la cultura, santidad y riqueza, compromiso y amplitud de visión no siempre van a la par.

Todos sabemos de alguno de esos educadores timoratos que miden cicateramente al espíritu su alimento, preocupados por cuanto pueda turbarle o ponerle en tentación, pero que no se inquietan demasiado si la planta, criada en fanal, se marchita.

Si consultamos al psicólogo, nos hará saber que una curiosidad, por gratuita que parezca, implica en su meollo un valor existencial que, naturalmente (el problema moral sigue entero), puede ser perfectamente mórbido: evasión, soñar despierto, necesidad de imaginarse a otro o de oponérsele...

Por consiguiente, aun cuando la historia no fuese, como se la ha definido en ocasiones, más que una «contemplación estética de las singularidades»,[3] no carecería de utilidad, de función cultural. Quisiera subrayar este aspecto propiamente estético: basta con reflexionar para ver aparecer la analogía existente entre la materia histórica y los materiales —temas, caracteres, situaciones— de que se sirve la literatura (épica, trágica, dramática, novelesca o humorística). Enfocada desde este ángulo, la historia aparece como un repertorio de «historias» que contar, cual si fuera un repertorio magnífico, desbordante de inagotable riqueza.

¿Hay tragedia raciniana comparable, en intensidad y nobleza pasionales, a la historia verídica de los amores de Eloísa? Y como aventura novelesca, ¿qué decir del rey Giannino, aquel mercader de Génova a quien Cola di Rienzi persuadió de que era el rey Juan I de Francia, el hijo póstumo de Luis X el Testarudo, que habría sido eliminado en provecho de su tío Felipe V? ¿Qué novela policíaca iguala en *suspense* a algunas auténticas historias de espionaje, como la que sucedió en Angora durante la última guerra: la «operación Cicerón»?

Hay más que mera analogía: asombra el comprobar qué papel ha desempeñado el conocimiento histórico como fermento de la imaginación creadora en la literatura universal, desde Homero hasta hoy.

R. Martin du Gard nunca habría imaginado como lo hizo el desenlace de *El verano de 1914* si no hubiese conocido el histórico suicidio de Lauro de Bosis, el joven italiano que, en 1932 o 1933 se decidió a

[3] La fórmula es de R. ARON, *La philosophie critique*, p. 32, al resumir la crítica que de esta concepción hace Dilthey.

arrojar desde un avión, sobre Roma, octavillas antifascistas y sucumbió en la demanda.[4]

Y ¿qué decir de Balzac? Sin Vidocq no tendríamos a Vautrin, ni *Un asunto tenebroso* sin el rapto del senador Clément de Ris, acaecido en octubre de 1800; la unión Esther Gobseck con Lucien de Rubempré toma uno de sus episodios más humanos de la de Juliette Drouet con Hugo, etc. Este carácter no es exclusivo de los novelistas realistas: la imaginación de Stendhal jamás habría concebido *La Cartuja* si no la hubiese fecundado una antigua crónica romana...

Estas aproximaciones nos ayudarán a caer en la cuenta de otra función, más profunda, del conocimiento histórico, descuidada demasiadas veces por los teóricos o sumariamente descalificada. No todo se ha dicho en cuanto se ha pronunciado la expresión «valor estético». Sí, a menudo, hacemos historia como se lee a Balzac: ¿qué espíritu habrá tan superficial que se atreva a poner en duda que la lectura de Balzac supone una grave carga de seriedad existencial? En uno y otro caso, leyendo a Balzac y leyendo la historia, sacamos de nuestra aventura una lección de humanismo. Como respuesta al moralista, cuya estrecha inteligencia se basa en la ignorancia, el aficionado a la buena literatura se unirá al historiador para defender la legitimidad, y ante todo la fecundidad de esta experiencia, auténtica por más que ficticia y subsidiaria, que representa una verdadera ampliación de la experiencia vivida, de mi experiencia del hombre. Con mucha mayor seguridad que por medio de la literatura, cuya humanidad es siempre parcialmente incierta, el conocimiento histórico dilata, en proporciones prácticamente ilimitadas, mi saber del hombre, de su multiforme realidad, de sus infinitas virtualidades... bastante más allá de los límites, por fuerza estrechos, en que quedará encerrada mi experiencia vivida.

Y entiéndase bien que cuando digo «el hombre» entiendo querer decir todo aquello de que la naturaleza humana es susceptible, tanto en sus aspectos personales como en sus manifestaciones colectivas: la historia estudia y conoce la civilización romana y la cultura antigua no menos que la personalidad de Cicerón.

Hacemos historia lo mismo que leemos seriamente la literatura y, sobre todo, lo mismo que hacemos cuando en la vida tratamos de encontrar y conocer a los demás hombres: «para aprender lo que no sabíamos y que nos sería prácticamente imposible descubrir estando solos, como no fuésemos precisamente ese hombre que nos lo enseña. Una vez le hemos conocido y comprendido, nos hemos convertido en él mismo y sabemos lo que él sabe; aunque haya vivido hace mucho tiempo y muy lejos de nosotros, sin embargo, desde ahora poseemos ya su experiencia del hombre y de la vida».[5]

[4] R. ROLLAND, «Introduction à (la edición no venal del) "Icare" de Lauro de Bosis», en *Europe*, t. XXXII (1933), pp. 5-15.

[5] Parafraseo a G. PAULDING en *The Reporter*, 11 de diciembre de 1951, p. 39.

Así, pues, yo asignaría a la historia, como una de sus funciones esenciales, este enriquecimiento de mi universo interior mediante la captación de los valores culturales recuperados del pasado.

Con el término, intencionadamente impreciso, de «valor cultural» quiero designar, del modo más general posible, todo cuanto podemos conocer y comprender de bello, verdadero y real en el ámbito de la vida humana, desde los más elementales hechos de civilización (un artilugio cualquiera, instrumento o utensilio, una obra de arte, un concepto, un sentimiento) hasta las más vastas síntesis, esos «supersistemas ideológicos» que nos han presentado las grandes civilizaciones en vías de organizarse en torno a un ideal colectivo.

Estos valores los descubrimos primeramente en la categoría del Otro, los encontramos como «algo que existió» entre los hombres del pasado, en el seno de civilizaciones o de sociedades desaparecidas ya; pero, en la medida en que nos mostremos capaces de aprehenderlos y de comprenderlos, recobrarán vida en nosotros, adquirirán en cierto modo una realidad nueva y una segunda historicidad dentro del pensamiento del historiador y de la cultura contemporánea en que éste los reintroduzca. El historiador me parece semejante al hombre que, sin temor a perder el tiempo (ésta es la *epoché*), excava muy a gusto los escombros del pasado —así sucede, literalmente, cuando, yendo a la busca de papiros, excavamos los montones de *sebakh*, de basuras domésticas acumuladas en los aledaños de las poblaciones del Egipto griego o romano— y vamos encontrando allí las dracmas que perdió algún descuidado... pero ¿qué digo?, hasta estateras de oro, con la efigie del rey, refulgentes y nuevas, como recién salidas de la ceca en que las acuñaron!

No es preciso que nos detengamos a demostrar la realidad de esta recuperación, evidente por ejemplo en el dominio de la historia de la filosofía o en el de la historia del arte. Cada uno puede calcular, reflexionando sobre su propia experiencia artística, cuál ha sido la contribución de la historia al enriquecimiento de su sentido artístico, a la profundización de sus gustos.

Pensemos en la música, por no decir nada de las artes plásticas, terreno en el cual es suficiente con lo dicho por Malraux: compárese lo reducido del repertorio en que se encerraba un aficionado como Stendhal (a grandes líneas: de Mozart a Rossini) con los extensísimos dominios en que nuestra elección puede explayarse sin esfuerzo. Siendo yo niño, Bach era considerado aún como el representante de la frontera que separaba el «arte» antiguo de la música moderna; hoy es como el centro de un repertorio que ha aumentado desmesuradamente: hemos recuperado toda la polifonía renacentista y sus orígenes medievales, las melodías de los trovadores y las de los Minnesinger, por no citar a los innumerables compositores que han venido a ilustrar períodos antes mal contados (así, para la música francesa del período clásico: antaño

se pasaba de Lulli a Rameau; hoy hemos descubierto a Charpentier, Lalande, etc.).

Y la ampliación no ha sido sólo cuantitativa: ved a qué refinamiento del gusto nos han permitido llegar en nuestros juicios propiamente estéticos sobre la escultura antigua los magníficos progresos de la arqueología griega; comparémonos con Winckelmann, que, disponiendo tan sólo de una imagen vaga y sintética de la «Antigüedad», en la que se mezclaban lo griego y lo romano, las formas más elevadas del arte y la producción artesanal de los provincianos decoradores de Pompeya, admiraba con candor un heterogéneo y confuso conjunto de valores bastante dudosos.

No ignoro, desde luego, pues yo mismo los formulé en otro tiempo,[6] los reproches que, en la línea de Nietzsche, se le pueden hacer al abuso de la historia del arte, al abrumamiento que de él resulta para el artista y el aficionado: agobiados hasta el extremo por la erudición, cargados de datos y de comparaciones, acaban por incapacitarse para sentir y sustituyen la experiencia propiamente estética por el juicio histórico: ya no se ama, ya no se aprecia en cuanto bella la obra de arte, sino que se sitúa esta bóveda en el desarrollo del gótico borgoñón, se descubren influencias italianas o flamencas en este cuadro del siglo XVII francés... Puestos a comprenderlo todo, se llega a admitir todo, no hay ya ni bello ni feo, ni grandeza ni decadencia: se pasa de Praxíteles a esas joyas de los sármatas o de los godos ornadas con algunas espirales y con cabujones de colores y gráfilas engastadas; se dice: hay arte clásico y arte barroco; Luis XIV mismo, que tenía gusto porque tenía uno, exiliaba al fondo de la alberca de los Suizos y no sin haberla hecho retocar por Girardon, la estatua ecuestre, irreal y grandilocuente, que Bernini había labrado en su honor.

Limitemos el alcance de estas críticas: la obra de arte no interesa sólo a la historia del arte; como esfuerzo de comprensión total que es, la historia capta en ella todos los valores de los que es testimonio, y, ciertamente, algunos de estos valores no son de orden estético.

Así, los valores simbólicos de la iconografía: si estudiamos la última de las grandes síntesis de Emile Mâle, *El arte religioso después del Concilio de Trento*, aprenderemos a interesarnos por obras artísticamente muy mediocres, como las escenas de martirio pintadas por Pomarancio en San Stefano Rotondo, porque tan feos chafarrinones se revelaron como un documento muy significativo de las inquietudes misioneras de la Iglesia de la Contrarreforma, por lo cual, introduciremos el testimonio de estos frescos en la carpeta de la historia religiosa. En otros casos, recogeremos datos que nos servirán para la historia de la técnica, de la economía, de la sociedad... de la civilización. El artista se escandaliza ante semejante profanación, pero lo que a la historia le hace falta es aprovechar cualquier indicio, dondequiera que se halle.

[6] En un libro de juventud: *Fondements d'une culture chrétienne* (1934), pp. 50-51.

No negaré que se haya hecho o que se pueda hacer mal uso de la historia en este ámbito, como en muchos otros. Por mi parte, repetiré aquí de buen grado las observaciones, duras pero oportunas, de Nietzsche,[7] para quien la historia sólo pueden soportarla las personalidades fuertes: a las débiles termina de descomponerlas revolviéndoles la sensibilidad y el juicio estético. Estos son los que, faltos de seguridad en sí mismos, se van a pedirle consejo a la historia del arte: ¿cómo debo yo sentir, comprender, juzgar, admirar?

Creo que ya he indicado suficientemente a mi discípulo el sentido de las limitaciones de nuestra ciencia y la humildad que se impone en ella, de modo que no será necesario que le demuestre hasta qué punto es necio y desolador el pedirle así al historiador que resuelva el problema artístico, como por lo demás también el problema religioso o cualquier otro de los grandes problemas humanos. El historiador no tiene por qué sustituir al esteta, al crítico de arte, al aficionado o al artista; a ellos es a quienes incumbe este juicio original, irreducible a todo otro género de conocimiento y que, reconociendo a la obra de arte su valor propiamente estético, le confiere su realidad.

Reconocido esto, falta que el historiador vea solicitada su colaboración para redactar algunos de los resultados de este juicio; a mí me admira mucho el advertir que este papel, subordinado pero a menudo indispensable, es admitido hasta por quienes más desconfían de las posibles trampas de la historia y más se preocupan por salvaguardar la autonomía de la experiencia artística, mostrándose extremadamente hostiles a la mezquindad de los trabajos de erudición, como nuestro viejo maestro Bernard Berenson. Sin duda, el genuino aficionado, el artista, es el que ama un cuadro por sí mismo, como se ama a un amigo o a un hijo... a una persona.[8] Pero, desde el momento que quiera profundizar ese amor, tendrá que procurar ir conociendo su objeto en sí mismo, tal cual es en realidad... para no arriesgarse a amar bajo su nombre a un vano fantasma (el lector halla aquí de nuevo nuestro ideal de la amistad basada en el conocimiento y rechazadora de toda falsa visión): y ¿cómo, desde ese momento, podrá evitar, por ejemplo, las cuestiones de fecha o de atribución, determinantes para su juicio? ¡Por mucho que le fastidie depender, en tal juzgar, de datos extrínsecos, el artista habrá de llamar en su ayuda al historiador y al erudito a quienes tan desdeñosamente despidió!

Con qué luz tan nueva vemos la obra de Georges de la Tour, antaño repartida entre las escuelas de Le Nain, Zurbarán, Caravaggio y Rembrandt, desde que, por fin, ha sido reunida y restituida a su verdadero autor. Basta con hojear las notas de la monumental monografía de F. G. Pariset[9] para comprobar el papel que desempeñan en esta re-

[7] *Consideraciones inoportunas*, II, § 5.

[8] B. Berenson, *Aesthetics, ethics and history* (1948), trad. fran., pp. 130, 132; cf. 120, 226.

[9] *Georges de la Tour* (1948).

constitución las piezas de archivo, documentos de estado civil, libros de cuentas, etc.

Lanza del Vasto se mofaba con altanería de esos buenos eruditos que (como P. Coirault) se esfuerzan tan pacienzudamente por dar con las fuentes artísticas (arias de ópera, canciones del Pont-Neuf) de nuestras tonadas populares: «¡trabajos inútiles!».[10] Sin embargo, cuando vemos al viejo Herder tomar por genuino arte popular nacido de las profundidades del inconsciente colectivo los mediocres plagios compuestos en estilo de trovas por el académico Moncrif (1750), o a Lesueur (el maestro de Berlioz) creyendo percibir en el *Que ne suis-je la fougère?* (romance de finales del siglo XVII) un aire antiguo de la primitiva Iglesia oriental y que los primeros cristianos habrían recibido de los hebreos, ¿cómo no nos guasearemos? «Y ésta es la razón —añade Berenson— por la que importa que las atribuciones sean muy seguras».[11]

A la luz de lo que precede, podemos aclarar un poco el caso, mucho más complicado, de la historia de la filosofía; digámoslo más en general, de la historia del pensamiento, pues la «teología positiva»[12] plantea unos problemas muy similares. También aquí debemos, indudablemente, denunciar el posible mal uso de la historia, pero asimismo, y tal vez con mayor urgencia, las deformaciones, las caricaturas que en demasiadas ocasiones se presentan con este nombre.

La historia de la filosofía, tal como los filósofos la suelen practicar, es una causa de perpetua molestia para la historia sin más. En manos del filósofo, el pasado pierde su realidad concreta, el pensamiento pasa a ser impersonal y hasta intemporal. Para muchos, la historia no existe propiamente hablando: no hay más que el inmenso arsenal de la *philosophia perennis* al que el pensador de hoy acude para proveerse de conceptos o de razonamientos, escogiéndolos entre todos los que allí se yuxtaponen.

Se hablará, sí, de la idea platónica o del argumento de san Anselmo, pero lo mismo que se dice «teorema de Pitágoras» y «principio de Carnot»: sin que pasen de ser meras etiquetas tradicionales que llevan consigo un vago sentimiento de homenaje; pero no implican una toma de conciencia histórica.

En otros, la historia es un pretexto, una máscara y casi me atrevería a decir que una nariz postiza: como Descartes, en el momento de dar la cara y salir a escena afrontando el mundo y sus fuegos, el filósofo parece declarar: *larvatus prodeo!* No osa o no quiere exponer en su nombre su propio pensamiento, y lo presenta, un poco fraudulentamente, bajo la autoridad de un nombre célebre.

[10] LANZA DEL VASTO, Prefacio a su *Chansonnier populaire* (1947); cf. mi *Livre des chansons*, páginas 26, 46, 80.

[11] B. Berenson, *op. cit.*, p. 225.

[12] Cf. las profundas observaciones metodológicas de R. LAURENTIN, *Marie, l'Eglise et le sacerdoce*, t. II (1953), pp. 17-18.

Fácil sería citar numerosos ejemplos: cuando reinaba entre nosotros la dictadura positivista, la metafísica no osaba pronunciar su nombre, y la historia (una historia bastante mala) servía de refugio a todos los dogmatismos vergonzantes. Pero este proceder puede inspirarse en motivos muy complejos, como lo prueba el ejemplo ya citado de Platón (p. 100) y, con él, el de todos los «socráticos menores», que prefirieron expresarse mediante sus *Diálogos* puestos en boca de su maestro.

Frecuentemente, en fin, con el nombre de historia de la filosofía es en realidad una filosofía de la historia (enfocada desde el punto de vista del pensamiento) lo que se nos propone con bastante buena fe. Instalado sólidamente en el interior de sus posiciones doctrinales, el filósofo recorre con la mirada la galería de sus grandes predecesores y dibuja el árbol genealógico en que se inserta la génesis de su propia filosofía (algo así como la paleontología, que halla, por medio de una serie de fósiles, los antecedentes de los seres vivos de la actualidad). Desde sus lejanos precursores hasta sus inspiradores inmediatos, va mostrando el progresivo desarrollo, subrayando de paso los obstáculos que durante largo tiempo se opusieron al triunfo de la verdad y los errores que lo retrasaron o lo comprometieron momentáneamente. Tal reconstitución sigue siendo, sin duda, un deber para todo pensamiento que quiera consideración de honrado: ha de situarse respecto a todas las tentativas anteriores, ordenar con relación a sí la herencia cultural de que se halla receptor y, muy especialmente, poner a prueba su propio criterio de la verdad en el dar cuenta del error allí donde las filosofías anteriores se han apartado de esta verdad. Pero no podemos hacernos ilusiones acerca del valor demostrativo de semejante retrospección: el filósofo triunfa con ella sin gran esfuerzo, puesto que es en función de sus principios como juzga el comportamiento ajeno. Nuestra teoría del conocimiento ha desmontado este mecanismo: más que nunca, aquí es donde puede decirse que «la teoría precede a la historia»; con respecto a mi filosofía, cualquier otra se clasificará como predecesora o como adversaria. Esto, a decir verdad, no es historia: la auténtica historia sólo comienza cuando el historiador se olvida lo bastante de sí como para salir de sí mismo y avanzar, con disponibilidad absoluta, al descubrimiento, al encuentro del otro.

El filósofo nos ofrece un caso más claro de los peligros que anteriormente indicábamos (cap. 8) de la obsesión existencial. Más que nadie, el pensador es presa de su propio problema, difícilmente se lo puede arrancar de sí para abrirse al pensamiento del otro. No obstante, la seriedad, la realidad de la historia, su fecundidad, solamente se logran a este precio.

Pondré, como siempre, un ejemplo personal: Había yo estudiado en otro tiempo el tratado agustiniano *De musica*, movido por una curiosidad propiamente histórica hacia este libro desconcertante a la primera lectura y con frecuencia menospreciado. Su estudio se situaba en

una encuesta sobre los orígenes antiguos del ciclo medieval de las siete artes liberales. Al leerlo, me chocó sobre todo que san Agustín designara con el término *musica* no el arte que nosotros llamamos «música», sino la ciencia de sus fundamentos matemáticos, la acústica y la rítmica; el comentario que di de ello [13] insistía en el contrasentido que se habría de evitar y no dejaba suponer que el tratado en cuestión pudiese contener algo útil para el músico de hoy.

Años más tarde, me vi precisado a esbozar por mi cuenta una teoría del arte musical:[14] me di cuenta, al cabo de cierto tiempo y no desde el principio, de que la doctrina que yo formulaba como verdadera y cuya responsabilidad asumía como esteta, no era ni más ni menos que la misma doctrina de san Agustín, que se revelaba válida en este plano con sólo hacerle unas cuantas trasposiciones y adaptaciones, lo cual había ido yo realizando inconscientemente.

Estoy convencido, y la desgraciada experiencia de algunos de mis predecesores [15] lo prueba, de que nunca habría sacado este inesperado provecho si hubiese leído a san Agustín con un espíritu menos libremente curioso sino demasiado ansioso de interrogarle sobre el problema actual de la música.

Es preciso, por lo tanto, para que haya una verdadera historia de la filosofía, convertir al filósofo decidiéndole a que se dé a la aventura histórica, persuadirle de que no sólo tiene el derecho sino también el deber de concederse unas vacaciones —*a legitimate holiday* [16]— en las que se dedique a descubrir curiosamente otras filosofías. A veces se ha intentado esto poniéndose en el plano moral: en nombre de la virtud de la *docilitas*, que no es otra que la fundamental virtud de la humildad aplicada a las cosas del espíritu, el filósofo lanzado a la busca de la verdad ha de comenzar por preguntarse si no la habrán descubierto ya otros, casualmente, antes que él. Pero esto es encerrarse aún demasiado en una perspectiva interesada; yo prefiero insistir sobre otro argumento: la verdad no es el único predicado que pueda calificar una doctrina; hay pensamientos que son, sí, verdaderos, pero cortos de alas, pobres, rudos, bárbaros; la cultura histórica no es, hablando con propiedad, un instrumento para conseguir la verdad, sino un factor de cultura.

Me explicaré mediante una comparación: así como la paleografía, la epigrafía, la numismática, etc., no se bastan por sí solas (el paleógrafo que no sea más que paleógrafo bien poquita cosa será), sino que se presentan humildemente como ciencias auxiliares de la historia, así

[13] En *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (1938). Cf. especialmente pp. 199-204.

[14] *Traité de la musique selon l'esprit de saint Augustin* (1942).

[15] J. HURÉ, *Saint Augustin musicien* (1924), quien, por ejemplo, al leer en las «Confesiones» la palabra *psalterium* (que significa el *Salterio*), la traduce por «psaltérion». ¡Semejantes contrasentidos, basados en un *wishful thinking*, son auténticos «actos frustrados» en el sentido freudiano de este término!

[16] G. J. RENIER, *History, its purpose and method*, p. 31.

también diría yo que, para el filósofo, la historia viene a ser, a su vez, como una ciencia auxiliar del pensamiento: por sí sola para nada basta, pero es un disparate prescindir de sus servicios. Ella le enseña al filósofo a ampliar sus horizontes, a tomar conciencia de la complejidad de los problemas y de sus implicaciones, le propone soluciones —u objeciones— que tal vez él ni se habría imaginado, y le saca de la inevitable estrechez de miras que implica el aislamiento incorporándole a la más vasta sociedad de los espíritus y haciéndole participar en un diálogo siempre enriquecedor.

Es lo que expresaba ya Séneca en una bella página grata al humanista: «ningún siglo nos ha sido vedado (gracias a la historia); la potencia de nuestro espíritu es tan grande como para salir de las angosturas de la debilidad humana, *egredi humanae imbecillitatis angustias.* Permitido nos es disputar con Sócrates, dudar con Carnéades, reposarnos con Epicuro, vencer con los estoicos la naturaleza humana y superarla con los cínicos. Permitiéndonos la Naturaleza *(rerum natura)* caminar en compañía de todo el pasado, ¿por qué no despegarnos de la estrechez de nuestra caduca temporalidad originaria y darnos a participar con los mejores espíritus de aquellas cosas que son inmensas y eternales», *quae immensa, quae aeterna sunt?* [17]

A esta última proposición se resistirán algunos de mis lectores, replicando: ¿No es ese un modo antihistórico de utilizar la historia?, ¿no es volver a parar a esa falsa *philosophia perennis,* en la que, con vaga ambientación de Campos Elíseos, Sócrates vestido de túnica y desnudos los pies, Descartes con un jubón a lo Luis XIII, Kant con empolvada peluca y Comte enlevitado se dirigen uno a otro descarnados argumentos? Respondo: No. Porque, si de veras soy historiador, tomaré cada una de sus doctrinas y lo que en ellas haya de verdadero —de eterno en sí— situándolo dentro de su historicidad concreta, en el seno de la realidad humana, en el espacio y en el tiempo, con la cronología, y lo que es más, la civilización, la cultura, la coyuntura política, económica, social, etc., que fueron las propias de aquellos hombres: Sócrates, Descartes, Kant o A. Comte. «Llevamos este tesoro en vasos de arcilla»:[18] la verdad filosófica, y toda verdad (la verdad revelada de la fe religiosa me es transmitida a través de la Iglesia, de una tradición, de un Libro: *fides ex auditu*), no se nos ofrece en forma de pepitas de oro puro, en su estado nativo, sino en aleaciones, amalgamas y combinaciones con una realidad humana.

La comprensión de una doctrina será tanto más auténtica y más profunda cuanto mejor la captemos en el seno de esta realidad original; de derecho, siempre se la puede abstraer, sacar de allí; de hecho, la operación quirúrgica necesaria para hacerlo así es tan delicada que muchos matices, muchos rasgos de los más exquisitos —aquellos en

[17] *De breuitate vitae.* 14, 1-2.

[18] II Co 4:7.

que consiste especialmente la verdad— corren el peligro de ser sacrificados del todo o de quedar muy maltrechos al operar.

¡Qué progreso desde el *Sistema de Aristóteles* visto por Hamelin al *Aristóteles* de Werner Jäger, donde podemos seguir el pensamiento del Estagirita en trance de nacer y de irse desarrollando y revelando a través de las formas literarias y de las diversas vicisitudes! Y ello porque el historiador hace al espíritu demasiado sistemático de un Hamelin la pregunta previa: ¿Qué es lo que sabes, y cómo lo sabes, acerca de este «Sistema»?

Llegados aquí, me imagino que los filósofos, si me escuchan, se inquietarán: «En una (tal) historia de las filosofías, ¿se trata aún de filosofía?[19] Al insertar demasiado íntimamente el pensamiento en la vida de quienes lo han concebido, ¿no disolveremos la verdad y, por ende, la realidad del pensamiento en el flujo temporal, deslizándonos así por la pendiente del relativismo historicista? Tocamos con esto en la llaga de esa honda reticencia, tan a menudo observada, que los grandes filósofos muestran con respecto a la historia.

Y ¿qué decir de los teólogos? Facilísimamente os tacharán de «relativista» si por acaso os interesáis en exceso por las fases pretéritas de la teología —si estudiando, por ejemplo, a Orígenes, o a san Máximo el Confesor, o a santo Tomás mismo, insistís, por poco que sea, en el hecho de que vivieron en sus respectivos siglos.

En esta incomprensión, unas veces ridícula y otras dramítica,[20] no todos los errores están, ni mucho menos, del lado de los historiadores. Si el filósofo refunfuña ante la intervención de Clío es porque ésta viene a veces a arrancarle de su confortable dogmatismo, compuesto de ignorancia y de ingenuidad: la reprochará el andar complicando como por gusto los problemas en vez de trabajar para solucionarlos. Pero, como hemos visto, la misión y la fecundidad de la historia consisten precisamente en recordarle de continuo: «Hay más cosas en la tierra y en el cielo —en el pensamiento de tus predecesores—, que las que se imaginaba en un principio tu cándida filosofía».

La historia hace entender que nada hay simple. Ante dos posiciones doctrinales que parezcan contradecirse, la primera reacción del filósofo vendrá expresada en términos brutales: «Si una es verdadera y la otra la contradice, por fuerza será falsa la segunda». El historiador le saldrá al paso, tratará de comprender por dentro la intención original de esos dos pensamientos y se verá con frecuencia inducido a sugerir que, propiamente, no hay que hablar de contradicción, «porque está claro que si esas dos doctrinas se han organizado partiendo de dos preocupaciones diferentes, nunca enfocarán desde el mismo ángulo los pro-

[19] H. Gouhier, *L'histoire et sa philosophie* (1952), p. 138.

[20] Tanto como en H. Gouhier, me inspiro aquí en P. Ricœur, artículo publicado en *Offener Horizont (Festchrift für Karl Jaspers)* (Munich, 1953), pp. 110-125, texto francés en: *Histoire et Vérité* (1955).

blemas ni los verán bajo igual aspecto, y que, por consiguiente, la una no responderá nunca a la cuestión precisa que la otra se haya planteado»; así pues, «no pueden ni excluirse ni coincidir».[21]

He aquí algo que, desde luego, no está hecho para calmar las inquietudes de nuestro adversario el dogmatizador: si el esfuerzo por lograr la desinteresada simpatía, esfuerzo en el que hemos reconocido la nota específica del auténtico historiador, hace que se desvanezca hasta la posibilidad misma de una contradicción, ¿a qué se reducen entonces la noción de Verdad y su absolutez? Si mi esfuerzo de comprensión consigue recomponer cada doctrina según la perspectiva en que a su autor le parecía verdadera, ¡también a mí me lo parecerá... al menos mientras acepte el colocarme en esa perspectiva! ¡Si llegare a ver el problema de la salvación tal como lo veía san Agustín, el misterio de la predestinación dejará de inquietarme y pasaré a admitir sus consecuencias más extremas! Pero si, a la inversa, adopto como mía la problemática de Pelagio o de Julián de Eclana, ¡heme aquí en trance de hacerme pelagiano...!

El peligro no es imaginario: recordemos las generosas pero imprudentes fórmulas que empleó Péguy en su *Bar-Cochebas*:

«Pero hay que representarse el conjunto de las grandes metafísicas en la historia y en la memoria de la humanidad... como el conjunto de los grandes pueblos y de las grandes razas, en una palabra, como el conjunto de las grandes culturas: como un pueblo de idiomas, como un concierto de voces que a menudo (?) concuerdan y en ocasiones (!) disuenan, pero que nunca dejan de resonar.» Y antes, criticando la filosofía de la historia, que, al disponer las sucesivas doctrinas en una progresión lineal y continua, las muestra abolidas una tras otra, «rebasadas» por este movimiento del progreso: «... no se concibe que alguna vez un hombre, una humanidad..., puedan jactarse inteligentemente de haber superado a Platón». O también: «Un espíritu que empieza a *rebasar* una filosofía no es ni más ni menos que un alma que empieza a dejar de estar acorde con el tono, el ritmo, el lenguaje y la resonancia de esa filosofía...» A continuación, hace el magnífico elogio de Hipatia, aquel alma «tan perfectamente concorde con el alma platónica... y en general con el alma helénica..., que... cuando todo un mundo, cuando el mundo entero estaba en desacuerdo..., sólo ella permaneció acorde hasta la muerte».[22]

Ahora es el historiador quien nos parece pronunciar la palabra impía, *Larvatus prodeo*, mientras avanza enmascarado hacia el prosce-

[21] E. GILSON, en la conclusión de su *Philosophie de saint Bonaventure*, p. 396 de la 3.ª edic. (1953): paralelo entre san Buenaventura y santo Tomás.

[22] *Cahiers de la Quinzaine*, del 2 de febrero de 1907; texto reproducido en los *Morceaux choisis* (póstumos), *Prose*, pp. 173-174, 159, 165-166, 167.

nio: en lo que llamábamos el arsenal del pensamiento, puede él coger a su gusto tal o cual máscara nueva, tal o cual «ropaje»,[23] y, cada vez, desempeñar su papel como perfecto comediante hasta verse cogido en sus propios disimulos. La tentación es grande: una vez despertado su interés por la investigación histórica, el filósofo corre el peligro de dejarse arrastrar —curiosidad, pereza o devoción llena de modestia a algún ilustre maestro de antaño—, al olvido de su misión, de su vocación personal, de *su* problema. Uno se detiene, amenguando poco a poco su ambición, a reconstruir las enseñanzas de otro, sin atreverse ya nunca a pensar por su cuenta y riesgo. En el límite, el perfecto historiador de la filosofía se identifica con ese Otro al que tan bien conoce: ya no piensa, sino que «re-piensa», juega (y el juego puede ser jugado seriamente sin dejar de ser juego) a contemplar el mundo y la vida *through the other's glass,* con los ojos del otro; se vuelve a ser Platón, Plotino o santo Tomás... y se deja de ser uno mismo.

El remedio es fácil, una vez diagnosticado el mal: hay que mantener viva en sí, alimentándola y acuciándola, la conciencia de la inserción del pensamiento en lo existencial. No dejarse invadir pasivamente por esa personalidad extraña, ajena; no aceptar sus principios o sus puntos de vista como se aceptan las reglas del tresillo o del ajedrez: en esta dialéctica, no hay que dejar que el otro ahogue al uno mismo, no hay que abdicar del existir, del ser Alguien...

Para el filósofo, el verdadero peligro de la historia está ahí, en el «dilectantismo»... no en el relativismo. No es la experiencia histórica la responsable de las devastaciones del historicismo, sino más bien una enfermedad muy honda del pensamiento filosófico, que había perdido el sentido de la Verdad. El relativismo historicista (las cosas son verdaderas solamente por un tiempo, su tiempo) es la respuesta inevitable a un problema cuyos engañosos términos han sido dictados por un escepticismo anterior y fundamental: si el filósofo renuncia a construir una tabla de valores, un criterio de la verdad, y si se lanza a la aventura por los vericuetos del pasado, ¿cómo podrá la historia hacerle descubrir, revelarle lo que él no se ha hecho capaz de ver?

Si no es infiel a su vocación, el verdadero filósofo debe afrontar ante todo, y en el plano propiamente filosófico, el difícil problema de la Verdad. Sólo cuando lo haya resuelto —y si él no lo resuelve nadie lo hará en su lugar— podrá afrontar sin peligros la variedad inmensa del pasado: las variaciones de los filósofos, sus predecesores, sólo entonces no le intimidarán, como tampoco las críticas de sus contemporáneos. Porque el verdadero filósofo es aquél que sabe estar en la verdad, y que, seguro de su posición, se resigna si es preciso a tener razón frente a todos y contra todos.

Traería yo aquí a colación aquel apólogo del trovador Peire Carde-

[23] Por hablar como Marx, bien comentado por G. Duveau, en «L'homme et l'histoire» (*Actes* del Congreso de Estrasburgo), pp. 74-75.

nal: *Una ciutatz fo, no sai cals...* Había una ciudad en la que, a consecuencia de un accidente, todos los habitantes se volvieron locos, excepto uno de ellos: «Grande es su sorpresa al verles así, pero mucho mayor la de ellos al verle todavía sano: es a él a quien le toman por loco... Esta fábula es imagen del mundo, ciudad llena de dementes». Aun cuando se sintiese tan solo, ¡el filósofo sabría resistir al *consenso* de los enajenados!

Quien no abdica de su personalidad no queda desarmado frente a la historia: reacciona ante sus predecesores lo mismo que ante sus coetáneos. Sopesa sus razones, las juzga, las acepta o las rechaza. Pero su pensamiento sale del diálogo enriquecido por esta confrontación o (si no ha cambiado) reforzado por esta prueba aceptada voluntariamente y de la que ha salido victorioso.

Invocaré una vez más el testimonio de Etienne Gilson, quien nos proporciona el ejemplo de un historiador que ha sabido seguir siendo filósofo (no es un secreto para nadie que su dogmatismo, lejos de debilitarse y diluirse en una experiencia histórica cada vez más vasta, ha tenido más bien, por el contrario, a irse afirmando y ganando en nitidez y en intransigencia). Haciéndose eco de mi observación tocante al peligro de incurrir en el pelagianismo, me escribía:[24] «Lo creo real tanto más a sabiendas cuanto que recuerdo lo que me asombró el descubrir el sentido de esta doctrina: no la negación de la gracia, sino la afirmación de que la gracia es el libre arbitrio. *Falsa sunt quae dicitis,* sí; *nova,* también; pero añadiendo: *pulchra.* Hay que arriesgarse si se quiere que certidumbre sea elección y no ignorancia...»

El peligro vislumbrado lo superará cada uno si hace bien su oficio y lo hace hasta el fin: no sólo el filósofo, sino también el historiador. No pretendo disimular los fallos de éste.

Replicando a lo que he dicho (p. 186) acerca de las continuas molestias que nos causan los filósofos, Emile Bréhier me paró una vez en un corredor de la Sorbona y me dijo con amable ironía: «¡No le quepa duda, Marrou, de que el historiador molesta también a menudo al filósofo!» Y se comprende fácilmente por qué.

Temiendo despersonalizar a su héroe, el historiador, cuando estudia la figura de un filósofo, de un pensador, tiende a insistir en las diferencias irreducibles que le distinguen de todos los demás. Atento a captar su objeto en su realidad concreta, se mostrará proclive a subrayar excesivamente lo que constituye su originalidad. Y es muy cierto que la «continuidad de la tradición platónica»[25] no se reduce a la permanencia de un platonismo abstracto, definido como una esencia pura, que pasara sin alteración de mano en mano; sino que se encarna en la serie

[24] En carta del 26 de septiembre de 1949.

[25] R. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic tradition during the middle age,* I (Londres, 1950).

de personalidades, en último análisis incomparables, que son Platón, Plotino, Porfirio, etc., hasta Giordano Bruno y Marsilio Ficino.

Para percibir esta originalidad que hace, por ejemplo, que la «incredulidad» de Rabelais no sea la de un Luciano, la de un Voltaire o la de Anatole France, el historiador tratará de «explicar», esto es, de comprender, la mentalidad de cada uno, su modo de pensar y de sentir, en función del medio cultural y social en que se formaron.

Acabo de citar a Lucien Febvre:[26] él relaciona en algún sitio a Calvino y «el carácter totalmente gratuito e incondicional que presenta (en Calvino) la otorgación de la gracia a los elegidos» con la concepción de la justicia y de la «gracia» regias vigente en la Francia del siglo XVI: «Recordemos alguna relación de aquel entonces: el reo arrodillado, con los ojos vendados, su cabeza sobre el tajo... Ya el verdugo blande su terrible espada refulgente... Y, de pronto, gritos: un jinete a galope tendido entra en la plaza agitando un pergamino: ¡Gracia, gracia!, la palabra precisa. Porque el rey otorga su gracia; no tiene en cuenta el mérito. Tal es el Dios de Calvino.[27]

He aquí algo vívido, y «verdadero», se dice el historiador con sonrisa complacida. Pero ¿qué alcance tienen, en justicia, estos parangones? Pasaré por alto lo que hay de fundamental ambigüedad en semejante aproximación (¿es Calvino quien ha sufrido el influjo de la justicia de su época, o más bien es esta justicia la que ha tomado realidad encarnándose por así decirlo en un clima teológico y moral del que no es Calvino el único testigo?); por lo menos, habré de insistir nuevamente (p. 143) en lo que tiene de «fácil» y arbitraria la elección del tipo de explicación.

Imitando a L. Febvre, me comprometo a explicar a quien sea el rigor de la teoría de la predestinación en san Agustín, la indiferencia de éste respecto a la suerte desigual de los elegidos y de los precitos, recurriendo a un parangón con el clima social de la esclavitud antigua; mas también podría ver yo en aquellos rasgos una consecuencia de su temperamento, de su constitución fisiológica, de la angustia del asmático que, según algunos, habría sido[28] —eso si no prefiero embarcarme en la galera psicoanalítica y hablar de su «complejo de Edipo»; y no es esto todo: ¡hasta hay la hipótesis racista, que os lo explicará por las tradiciones del pueblo berébер..., o por qué se yo cuáles otras!

Pero sobre todo, tales hipótesis que dan cuenta del «cómo», en rigor (seamos optimistas) del «por qué», no sabrían explicarnos el *quid* del pensamiento. Este no puede reducirse a las condiciones empíricas

[26] Se habrá notado, sin duda, que aludíamos a su libro *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle, la religión de Rabelais* (2.ª ed., 1947).

[27] «Combats pour l'histoire», pp. 227-228 (reimpres. de los *Annales d'Histoire sociale*, tomo III, 1941).

[28] Cf. P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, t. I, 1918, p. 40. Pero, *en contra*, DR. B. LEGEWIE, «Die körperliche Konstitution und die Krankheiten Augustin's», en *Miscellanea Agostiniana* (Roma, 1931), t. II, pp. 17, 19.

que han acompañado y, si se quiere, condicionado su aparición. Cualesquiera que fueren las razones que indujeron a Calvino a formular su doctrina, sean cuales fueren los caminos y los medios que lo hicieron nacer, el calvinismo existe, tiene una coherencia interna, un sentido, un valor... un grado de verdad cuya determinación compete al pensador (aquí al teólogo más que al filósofo, la cosa no importa mucho). Pruébalo el hecho de que ha habido, hay y tal vez habrá durante mucho tiempo calvinistas, en ambientes totalmente distintos del de la Francia del siglo XVI, y a quienes, a pesar de esta diferencia ambiental, su «verdad» se les impondrá de un modo parecido. Por lo tanto, afirmar que «reconstruir mediante el pensamiento, para cada época de las que estudia, el material mental con que contaron sus hombres..., tal es el ideal supremo, el fin último del historiador»,[29] explicar a Cuvier por Montbéliard o la Revolución francesa,[30] es estacionar la investigación histórica a un nivel superficial, exotérico.

No es éste el blanco al que ha de tender nuestro esfuerzo. Efectivamente, si el historiador se inclina con tan viva y escrupulosa curiosidad cuando estudia un pensamiento de otros tiempos sobre el hombre que lo concibió, sobre su persona y lo que la rodeaba —sobre las circunstancias a menudo fútiles, siempre extraordinariamente contingentes con respecto al contenido doctrinal, que le movieron a formularlo—, sobre las obras en que lo expresó, con su género literario, su contexto y sus vicisitudes, sin perdonar siquiera, como lo vimos a propósito de Platón, ni la más pequeña partícula unitiva, no hace todo esto por el simple placer de la anécdota, ni por la ilusoria ambición de «reducir» este pensamiento a sus condiciones de aparición, sino por la necesidad de comprender.

Lo que buscamos, lo que debemos tratar de aprehender es, si se me permite que hable por un momento como los químicos, la verdad en estado naciente, y ello en esa «intuición original» de la que Bergson habló tan bien, en ese brotar primigenio, central, *Ursprung*, en ese chorro manantial de cuyo seno, sean cuales fueren —repitámoslo— las contingencias, surgió la idea en la conciencia del pensador, y se le impuso. Apelo aquí a la experiencia de todos aquellos que, con dócil y sincero corazón, se inclinaron un día sobre una página, que podía haber sido escrita ayer o contar con más de diez mil años de existencia, pero que, al fin, comprendida, les reveló su auténtica y eterna verdad. Estoy seguro de que esos tales convendrán unánimes en afirmar conmigo: No; el estudio de la historia, hecho a fondo, no es una escuela de relativismo; no desemboca en una disolución del pensamiento en su entorno cultural o social ni en ningún otro: sino que es la ocasión y el medio

[29] L. FEBVRE, «Combats pour l'histoire», p. 334 (reimpres. de la *Revue de Synthèse historique*, t. XLIII, 1927).

[30] *Ibid.*, pp. 327, 335.

de un redescubrimiento, de una toma de posesión, de un enriquecimiento.

Antes de estudiar históricamente a san Agustín, su pensamiento me parecía de un valor muy relativo, curioso, sí, por su audacia y su alteridad: tropezaba con él como con un extraño, era para mí aquel letrado de la decadencia, aquel representante de una civilización desaparecida, de un estadio superado de la evolución social, intelectual, religiosa, de la humanidad. Ahora, por el contrario, cuando he aprendido a conocerle, a comprenderle, a pensar un poco como pensaba él, a entender en lo profundo cómo y por qué había él adoptado tal postura doctrinal y la expresaba de tal modo o tal otro (endureciéndola unas veces en el fuego de la polémica, suavizándola otras con una sencillez popular y sonriente, como en muchos de los *Sermones* dirigidos a su pueblo de Hipona), ahora es cuando el valor de su pensamiento me es realmente accesible, su valor, ya sea de Verdad, ya de objeción temible que yo debo afrontar y vencer.

Con esta historicidad original, que fue su realidad, es con la que mi propia historicidad establece esa relación que constituye la historia, relación muy compleja, en la que interviene, no lo olvide el lector (p. 37), todo cuanto yo pueda saber de la historicidad de las edades transcurridas entre tanto: yo no capto tan sólo la doctrina agustiniana de la predestinación en el instante mismo en que se formó bajo el fuego de las objeciones de Julián de Eclana, sino que la pienso teniendo también en cuenta todo lo que, acertada o erróneamente, pudo llegar a ser en las mentes de Gottschalk, Lutero o Jansenio.

Relación en cuyo seno se entabla un diálogo fraternal por el que su espíritu y el mío se comunican en lo que nuestras existencias tienen de más profundo, ya que uno y otro somos almas ansiosas y capaces de la Verdad.

Me he espaciado un poco a propósito de la historia de la filosofía, porque es un caso que considero típico: *ab illo disce omnes*. Al conocimiento histórico se le reconocerá una función análoga en cualesquier dominios en que se ejerza. No se le ha de pedir ni más ni menos que lo que puede dar. Así como no descarga al filósofo de la responsabilidad de formular el juicio acerca de la verdad, tampoco pretenderá, por ejemplo, dictarle al hombre de acción, en virtud de los precedentes o de las analogías que le da a conocer, una decisión de orden político. La historia no puede asumir en la cultura humana, en la vida, las funciones propias de un principio animador; su verdadero papel, infinitamente más humilde, pero a su nivel real y bastante estimable, es el de proporcionar a la conciencia del hombre que siente, piensa y actúa unos materiales abundantes sobre los que ejercitar el juicio y la voluntad; su fecundidad se basa en esta extensión prácticamente ilimitada que facilita a nuestra experiencia, a nuestro conocimiento del hombre. Esta es su grandeza, su «utilidad».

¿Dudaremos aquí si aprovechar o no, dándole un sentido nuevo, la antigua concepción de la *historia magistra vitae*? Sabida es la estrecha y ridícula aplicación que de ella hicieron los retóricos antiguos: la historia, entre sus manos, se reducía a mero centón de tópicos y anécdotas, de ejemplos para uso de moralistas, de precedentes para el jurista o el gobernante, de añagazas y estratagemas de comprobada utilidad para el táctico o el diplomático.

Pero a esta fórmula se le puede dar un sentido profundo: descubriendo a los hombres, hallando a otros hombres es como aprendo yo a conocer mejor lo que es el hombre, el hombre que soy yo, con todas sus virtualidades, espléndidas unas, afrentosas otras. La cosa es evidente en la experiencia de la vida cotidiana: ¿Quién osaría decir que es inútil que hayamos encontrado a esos hombres, que hayamos tratado de conocerles, de comprenderles, de amarles? La historia, que es también encuentro del Otro, nos revela infinitamente más aspectos, sobre todo del ser de la vida humana, que los que nosotros solos podríamos descubrir en nuestra única vida y, con ello, fecunda nuestra imaginación creadora y abre mil caminos a nuestro esfuerzo mental y a nuestra acción.

(Tomo esta última palabra en su sentido más amplio, que abarca también, por ejemplo, la vida sentimental: escuchando a los trovadores, descubro, o profundizo, un arte de amar.)

La historia nos libra de las trabas, de las limitaciones que imponía a nuestra experiencia sobre el hombre nuestro estar situados, inmersos, en el seno del devenir: en tal sitio, en tal sociedad y en tal momento de su evolución... Así, viene a ser, en cierto modo, la historia un instrumento, un medio de nuestra libertad.

Más aún: me he visto obligado a insistir en que la historia no es sólo la reconstitución de mi ascendencia, de mis antecedentes biológicos, pero no he negado que sea, y evidentemente lo es también, y aun en cierto sentido lo es antes que ninguna otra cosa, esto: *mi* historia. La reconstitución, la toma de conciencia del desarrollo humano que me ha hecho lo que soy, que ha desembocado en esta situación, cultural, económica, social, política, en la que me hallo prendido por todas las cifras de mi ser.

En este punto es donde aparece una diferencia, capital para la *historiodicea*, para la «justificación de la historia» en el ámbito de la cultura y de la vida, una diferencia entre la evolución biológica y lo que, por analogía, proponíamos que se denominara la evolución de la humanidad: si un caballo, por ejemplo, pudiese llegar a adquirir conciencia de los avatares por que pasaron sus remotos antepasados terciarios, el *hyracotherium*, el *orohippus*, etc., esto no modificaría en absoluto su estructura ósea, ni su manera de correr. Lo mismo sucede en el caso del hombre que reconstituye su filogénesis. En cambio, la evolución de la humanidad nos ha transmitido también una herencia que se nos

impone desde el comienzo con la misma necesidad «natural» y tiránica; pero, a partir del momento en que esta evolución se convierte en historia, a partir del momento en que adquiero conciencia de este legado, en que sé lo que soy y por qué y cómo he llegado a serlo, este conocimiento me hace libre con respecto a esa herencia, que en adelante no recibo más que condicionalmente: puedo aceptarla o rechazarla (en la medida en que se trate de cosas a mi alcance); a lo que me rebase puedo, al menos, juzgarlo audazmente, oponerle, por ejemplo, mi indignada condena... y este acto mental puede, a su vez, inspirar toda una acción orientada a transformar las cosas.

Si Stalin hubiese podido llegar a descubrir, mediante un estudio histórico de la noción de libertad personal (del tipo de la que lord Acton soñó en realizar), de dónde le venía su técnica policíaca, quizá se habría estremecido de espanto ante todo lo que en él sobrevivía de Iván el Terrible y de un *basileús* bizantino y acaso tan horrible visión le hubiese movido a modificar el régimen del MDV, heredero del NKVD, del OGPU, de la Cheka, del Okhrana, y así sucesivamente, hasta remontarnos a los *agentes in rebus* del Bajo Imperio y a los *frumentarii* de Adriano.

La toma de conciencia histórica realiza una auténtica *catharsis*, una liberación de nuestro inconsciente sociológico un tanto análoga a la que en el plano psicológico trata de conseguir el psicoanálisis. Me he mostrado algo irónico al referirme a las agresivas pretensiones de éste cuando se metía por nuestro terreno, pero aquí hablo muy en serio de su semejanza:[31] en ambos casos, observamos ese mecanismo, a primera vista sorprendente, por el que «el conocimiento de la causa pretérita modifica el efecto actual»: en ambos casos, el hombre se libra del pasado que hasta entonces pesaba oscuramente sobre él, y su liberación no se realiza por el olvido, sino gracias al esfuerzo que hace para hallarlo de nuevo, para asumirlo con total consciencia, de modo que lo llegue a incorporar a sí mismo. En este sentido es —se viene repitiendo a menudo, desde Goethe hasta Dilthey [32] y Croce [33]— como el conocimiento histórico libera al hombre del peso de su pasado. Aquí también, la historia aparece como una pedagogía, como la palestra y el instrumento de nuestra libertad.

Sí, nunca insistiré en exceso: aunque la historia no pueda pretender el papel directivo y dominante que para ella soñaron los hombres del siglo XIX, su presencia en el seno de la cultura humana puede conferirle a ésta un valor característico y muy precioso, que basta para determinar todo un clima de pensamiento y de vida. Yo definiría al hombre

[31] Siguiendo en esto a CH. BAUDOIN, en su comunicación al Congreso de Estrasburgo, 1952: «Assumer le passé», en *L'homme et l'histoire*, pp. 121-130.

[32] *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesamm. Schriften*, tomo VII, p. 252; cf. R. ARON, *La philosophie critique*, p. 87.

[33] B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, I, 8, «La historiografía como liberación de la historia», trad. ingl., p. 44, donde cita a Goethe.

historiador, al hombre que se complace en la historia y que sabe nutrirse de este conocimiento, auténtica aunque siempre parcial captación de su objeto, lo definiría, digo, por oposición al hombre de la Filosofía de la Historia, ese bárbaro que se imagina saber, él solo, la última palabra sobre el misterio del tiempo y que, víctima de su ilusión, olvidando las arbitrarias selecciones y las deformantes mutilaciones por medio de las cuales ha podido llegar a la esquemática imagen que del pasado y del futuro de la humanidad se ha hecho, ebrio de voluntad de poder, se precipita a la acción con ciego fanatismo: ¡mala cosa cruzarse con él en su camino, y también malo asociarse sólo en parte, como aliado reticente, a su arrojo: sospechoso y convicto en seguida de estaros oponiendo al movimiento de la «historia», pronto seréis barrido, «liquidado» sin compasión! Al mismo tiempo, por una compensación dolorosamente irónica, ese mismo hombre, obligado a adherirse instante tras instante a la multisinuosa línea que va trazando en el tiempo la realización de la Idea, pierde, junto con el sentido de la Verdad y de su absolutez, toda osamenta estructural, toda su dignidad y su autonomía, y llega a aullar como los lobos, a adorar a los poderosos y a escupir a los vencidos.

El hombre historiador sabe, por el contrario, que él no puede saberlo todo, no se considera sino mero hombre y acepta con sencillez el no ser Dios: conoce parcialmente, ve las cosas en su pequeño espejo, de un modo limitado y a menudo entre oscuridades. Pero sabe que no sabe, colige y calcula la inmensidad de lo que escapa a su comprensión, va adquiriendo por sí mismo un agudo sentido de la complejidad del ser y de las situaciones del hombre, en su trágica ambivalencia.

¿Qué es lo que nuestro siglo XX está realizando? ¿Llegará a ver la emancipación de la clase obrera (y de los pueblos de color), o solamente estaremos asistiendo a un simple cambio de imperialismos, consagrando el declinar de la Europa occidental en aras y en provecho de Norteamérica o de los pueblos eslavos (en espera de que lo sea del Asia)? ¿Son los sufrimientos de nuestra época anuncio del parto de una humanidad fraternal al fin en un planeta unido, o estamos entrando definitivamente en la era de la guerra total, con ese desencadenamiento bien pronto incontrolable de las fuerzas destructivas? ¿Vamos a ver cómo se cumplen por fin y se realizan los sueños que acariciaban nuestros padres durante la época liberal y está ya muy próximo el triunfo de la persona humana, el reconocimiento del hombre por el hombre, en su plenitud y en su generalidad... o, al contrario, surgidos el Estado totalitario y policíaco y la dictadura de los tecnócratas, habremos llegado tal vez al umbral de un nuevo mundo del terror? ¿Veremos desarrollarse una civilización laboral o, con el nombre del trabajo, el siniestro embuste que lleve al hombre a convertirse hasta tal punto en esclavo de su quehacer que adore los instrumentos mismos de su esclavitud? ¿Grosero materialismo, o impulso espiritual? Y, en este segundo caso,

¿renacimiento de las formas más nobles de la vida religiosa, o triunfo de esas formas bastardas y burdas de lo sagrado colectivo? ¿Quién podrá saberlo?

Al tener que habérselas con esta ambigüedad irreducible, el hombre historiador adquiere un sentido más agudo de su responsabilidad, del significado de su compromiso, del valor de su libre decisión y, simultáneamente, un conocimiento más profundo y más amplio de las inmensas virtualidades que a su elección se ofrecen. El es el hombre que ha llegado a ser plenamente consciente, que avanza con los ojos bien abiertos, no embaucado, no caminando como el buey, con la testuz inclinada hacia el surco, sino con la cabeza bien alta, contemplando el inmenso horizonte que se abre a los cuatro vientos del espíritu. Sabe muy bien que nada hay simple, que no es lo mismo el juego que la realidad, que muchas posibilidades aguardan y pueden realizarse o no. Escoge y juzga. No se embriaga con el éxito, cuyos límites, precariedad e incertidumbre conoce... Es también el hombre al que la derrota no puede abatir y que, cuando nada está ya en su mano, sabe decir aún: *No.* Sin ceder, sin doblegarse, sufriendo con nobleza y conservando la esperanza.

La obra histórica

Definida la historia como conocimiento, la hemos ido mostrando en su nacer, en su constituirse, en su fructificar y, toda entera ya, en la mente del sujeto cognoscente, con anterioridad a cualquier esfuerzo de expresión. Pero, desde el inicio de este análisis (p. 27), hemos dejado prever que, normalmente, la investigación histórica debe culminar, no obstante, en una obra, en una enseñanza oral, curso, conferencias o, más a menudo, en un escrito: memoria, artículo, libro. Es ésta, decíamos, una exigencia de carácter práctico, social.

Insistiré en este aspecto para dar un último complemento a nuestra teoría, la cual, aunque evidencia el vínculo *personal* que se establece entre la historia y su historiador, no por eso deberá interpretarse en un sentido individualista.

De ningún modo hay que imaginarse al historiador como si éste se dedicara a pasear por entre las riquezas del pasado cual desocupado visitante que recorre las vitrinas de un museo, deteniéndose aquí o allá según se le despierten la curiosidad o el interés... trabando así conocimiento o iniciando una amistad o una aventura con un héroe, una época, un problema.

Las cosas no ocurren de esta suerte, porque la persona del historiador no es el individuo abstracto tal como se le definió en la perspectiva del liberalismo, sino un ser comprometido, que, con todas las fibras de su entidad está arraigado en el ambiente humano —social, político, nacional, cultural— al que pertenece, que le ha hecho lo que es y al que retorna en definitiva todo lo que él hace.

El historiador no marcha solo al encuentro del pasado, sino que lo aborda como representante de su agrupación humana: la pregunta que le va a hacer, la que orientará todo el curso de su investigación, por lo menos si suscita un «verdadero» problema, henchido de carga existencial, necesariamente ha de ser expresión, tanto de una inquie-

tud propia del historiador mismo, como de alguna exigencia común a todos los hombres que constituyen su ambiente.

Aquí se pueden presentar todos los casos: la dependencia entre la aventura personal y las necesidades o aspiraciones de la colectividad cabe que sea más o menos grande, directa, evidente. La mejor historia, la más realmente útil a la sociedad, no será aquélla que, en las fronteras de la propaganda, aporte una documentación inmediatamente relacionada con lo que se llama la actualidad, por ejemplo diplomática o política. Conviene que recordemos la sentencia de Heráclito: «La armonía secreta (que expresa un vínculo profundo) es superior a la armonía visible» (casi siempre superficial).[1] La obra que se eche de ver como la más personal será con frecuencia aquélla en la que, sin haberlo previsto, el historiador, buscando la solución de *su* problema, responda de hecho a *la* pregunta que más interesaba a los hombres de su tiempo.

Gibbon nos ha contado cómo le vino la idea de su *Decline and Fall*: era el 15 de octubre de 1764, en Roma, sobre el Capitolio, viendo a los franciscanos del Aracoeli, a los *barefooted friars*, que cantaban el oficio sagrado en aquel mismo lugar donde otrora se erguía el esplendor de la Ciudad antigua... ¿Contraste hiriente, encuentro casual? Hoy nos hacemos bastante idea de lo que el «triunfo de la religión y de la barbarie», el escándalo de la Edad Media cristiana, tenía de esencialmente irritante no sólo para Gibbon, sino, con él, para todos los hombres de la *Aufklärung*: lo consideraban como un reto que no podían menos de afrontar.

Gibbon era, además, un representante de aquella clase prácticamente desaparecida hoy: el aficionado ilustrado, el *dilettante*. Hoy día el historiador será casi siempre un profesional: aunque no esté a sueldo de su nación o de la UNESCO, tendrá plena conciencia de ser un trabajador especializado, cuyo cometido no es otro que el de indagar la verdad, lo mismo que, a su lado, sus colegas el biólogo, el químico o el físico.

Así, pues, lo grave mismo de su investigación, la calidad de los resultados que ha de conseguir, le impedirá al historiador limitar su ambición al solo enriquecimiento de su experiencia interior, a una contemplación solitaria de la verdad. *Bonum diffusivum sui*: en la proporción en que el historiador alcance la verdad y un conocimiento rico en fecundos valores, se los debe a su prójimo.

Admitido todo esto, sigue siendo verdad, no obstante, que el problema de la expresión es, de suyo, exterior a la historia, y que se introduce bajo la presión de consideraciones de otro orden. De hecho, y ahí está nuestra experiencia diaria que lo atestigua, la necesidad (o el deber) de escribir llega a sentirse como penosa servidumbre: la investigación es de por sí inacabable, la verdad histórica nunca resulta definitiva, está siempre haciéndose, y el darle una expresión concreta,

[1] H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*,[6] § 22 (12), fr. 54.

material, es detenerla, fijarla. Por otra parte, hay que contar con las exigencias, indefinidas también, del arte, o, digámoslo así, del escritor: *ars longa, vita brevis*. El historiador se siente como estirado con violencia por estas dos exigencias contradictorias, por las ineludibles solicitaciones de estas dos *artes*... a menos que termine cediendo a la tentación y sacrifique su deber social en aras de su pasión por conocer, pues (y aquí volvemos a toparnos con la moralizante censura de la curiosidad) ésta puede convertirse en pasión devoradora y tiránica.

Los anales de nuestra profesión están jalonados de casos así, de esos hombres que durante toda una vida van acumulando saberes, enriqueciendo su experiencia, hasta conseguir una competencia sin par, pero que, olvidando que son hombres y no inmortales, nada escriben: «insondables pozos de ciencia, pero que nunca llegan a dar agua,[2] y un buen día se mueren, inútiles, sin dejar tras sí más que un montón de garabateadas e ininteligibles notas carentes de valor para los demás. Citaré, viniéndome a mano, una de las últimas noticias necrológicas que he podido ver (se trata de un musicólogo, André Tessier):

«Me confesaba que sólo concedía valor al descubrir, al descubrimiento por sí mismo; el divulgarlo le tenía sin cuidado. El conocimiento que había adquirido del siglo XVIII entero, y no sólo de la música de entonces, era más considerable de lo que se ha pensado. Fundábase en numerosos hechos menores, oscuros, que a nadie habían interesado, pero a los que él había atribuido una significación. Me consta que sentía una orgullosa satisfacción de ser el único que podía reconocer tantos detalles. ¡Cuántas veces me declaró que tenía acabado un estudio! No lo estaba, en realidad, sino en su ánimo; y los datos recogidos en sus fichas no eran más que meros vestigios que, de trecho en trecho, indicaban las etapas de su itinerario mental. Escribo esto para dar un alerta y ayudar a que nadie se llame a engaño ante lo escueto de las notas inéditas de Tessier que van a publicarse.»[3]

Como Tucídides pone en labios de su Pericles: «Haber adquirido conocimientos sin el talento de comunicarlos, es exactamente igual que no haber pensado nunca».[4]

Será preciso que el historiador acepte someterse a estas exigencias de orden moral, resultantes de la función social que le incumbe, y a las exigencias técnicas que de ella derivan. Por lo demás, con la mayor frecuencia se verá directamente recompensado de tal sometimiento, porque, según yo tiendo a recalcar, deseoso de que nuestra doctrina quede completa y bien delimitada, la antinomia que indicábamos no siempre es, en la práctica, tan absoluta. Indudablemente, en principio,

[2] L. FEBVRE, *Combats pour l'histoire*, p. 340.

[3] A. SCHAEFFNER, *Revue de Musicologie*, t. XXXV (1953), p. 152.

[4] *Tucídides*, II, 60, 6.

la investigación no se acaba nunca (cada cuestión suscita otra que, a su vez, supone la resolución de otras), pero, si se considera un determinado campo investigatorio, hay que advertir que, a menudo, al historiador le será provechoso repetir con Aristóteles: ἀνάγκη στῆναι: hay que detenerse, porque puede exclamar, al estilo de aquella célebre frase atribuida (entre otros) al abate de Vertot: «¡Mi asedio ha terminado!» Llega, en efecto, un momento, en el cual su visión del pasado, precisamente por haberla obtenido desde un punto de vista y con unos presupuestos, unos conceptos y un método determinados, ha alcanzado el grado de verdad de que era susceptible; a partir de ese momento, la investigación no aporta ya nada, los documentos y las observaciones vienen a colocarse por sí mismos en las divisiones del fichero definitivamente organizado; los elementos que se resisten flotan en la superficie de la conciencia y no son ya asimilados (si el historiador es concienzudo, y deberá serlo, los encontraremos en algún sitio, en notas a pie de página, introducidos mediante fórmulas de este tenor: «Bien sé que... Cf. no obstante... Véase también...»: indicaciones que un sucesor sabrá acoger).

Otras veces la búsqueda se exaspera y se complica sin provecho: alcanza en seguida el límite, variable según los casos, a partir del cual, conforme a nuestro axioma favorito, la precisión aumenta a costa de la certidumbre.

En fin, y aquí es donde resulta válida la enseñanza de Paul Valéry, búsqueda y expresión, por distintas que sean desde el punto de vista lógico, se interfieren de hecho en la práctica, y esta interferencia es fecunda: a menudo, es al tratar de expresarse cuando el conocimiento avanzará todavía un paso, haciendo un progreso decisivo; entonces se nos manifiestan sus lagunas, se restablecen las auténticas proporciones y la verdad acaba por tomar forma, saliendo de una vez de esa zona incierta en la que el devenir disputaba con el no ser.

Luego, pues, de terminada la búsqueda o de bien encaminada por lo menos, el historiador ha de fijar un tiempo para detenerse y, tomando en consideración este nuevo aspecto del problema, preguntarse: ¿Cómo, con esto que sé y con lo que puedo saber, construir la mejor exposición, la más rica de contenido, la más verdadera y, al mismo tiempo, la más convincente, la más asimilable (porque, desde luego, si escribo es para que se me entienda)? ¿cómo, con este fichero, escribir el mejor libro?

No vamos a completar, a coronar nuestro tratado de lógica con una retórica para uso del historiador: estas páginas de conclusión pretenden simplemente plantear y situar la cuestión y hacer que el lector sienta la importancia del trabajo que queda por llevar a cabo en este dominio de la expresión. Insistamos una vez más en que entran aquí en juego la eficacia social, el rendimiento humano de la historia: nuestra historia científica no habría caído tan bajo en la general esti-

mación, su cometido no lo habrían usurpado las caricaturas (literatura novelada o anecdótica, propaganda servil) si los trabajadores serios no hubiesen despreciado hasta tal punto a su público, sino se hubiesen contentado con arrojarle, con el nombre de libros, montañas de simples fichas, *rudis indigestaque moles*. Un enorme cúmulo de publicaciones no tienen nada de historia, sino que son meros hacinamientos de materiales a medio elaborar y con los que aún habría que trabajar mucho para construirla. Muchos de nuestros colegas tienen que aprenderlo todo aún en este terreno: por ejemplo, que una cosa es reunir toda la documentación asequible y disponer de ella, y otra el endosársela detalladamente a sus lectores; que justificar las conclusiones adoptadas es un deber estricto, pero que no implica el que se haya de dar cuenta pormenorizada de todo el camino, con frecuencia sinuoso, que ha ido siguiendo el pensamiento para llegar a ellas; que una exposición, para que sea legible, debe desarrollarse según un *tempo* uniforme, sin interrumpir la parte de síntesis con la inserción de prolijas discusiones que versen sobre detalles: éstas habrá que relegarlas a unos apéndices o, mejor, publicarlas aparte en alguna revista especializada, como artículos eruditos cuyo valor demostrativo se invoque en el trabajo más acabado.

Pero, repitámoslo: no se trata de esbozar aquí un tratado del arte de escribir. El de componer un libro es todo un oficio que hace falta saber. Lo que de momento nos importa es este principio, muy claro: para realizar bien su tarea, para cumplir verdaderamente su cometido, al historiador le es también necesario ser un gran escritor. Esta evidencia ha sido oscurecida por las discusiones que nuestros predecesores sostuvieron en torno al tema «Que la historia debe ser una ciencia y no un arte».[5] Sobre este punto libraron un combate que era necesario para arrancar a la historia de los brazos de la elocuencia, de la «literatura» (en el sentido más peyorativo) y obligarla a reconocer su estatuto de investigación y de verdad. Mas, como siempre, la pasión polémica se desató y llevó las cosas a unos límites próximos al absurdo.

Se nos dice[6] que muchos historiadores británicos procuran escribir «mal» (sacrificando la elegancia y hasta la corrección) para asegurarse de que se les tomará en serio. O también: «Si un libro que ha contribuido a sentar la verdad se halla por añadidura que está bellamente escrito, es una feliz coincidencia, una especie de lujo. Un historiador no está ya obligado a escribir como un Fustel de Coulanges, al igual que tampoco un biólogo ha de escribir por fuerza como un Claude Bernard...».[7]

[5] Bibliografía al respecto se hallará en H. BERR, *La synthèse en histoire*,[2] p. 226, nota 1.

[6] Opinión expresada un tanto paradójicamente por G. C. RENIER en *History, its purpose and method*, p. 244.

[7] H. BERR, *op. cit.*, p. 226 (quien, por lo demás, inmediatamente corrige un poco esta exageración).

(¡Qué extraño ideal de la «belleza» literaria! La «búsqueda de los efectos artísticos» consistiría, en suma, en espolvorear la Verdad con los *colores atque sententiae* de los retóricos de antaño..., con reflexiones de una seudoprofundidad filosófica como aquellas con que Chateaubriand se creía obligado a enriquecer el texto de sus *Memorias*, por lo demás admirables. Algo así como esas gentes que se imaginan que la poesía es una prosa rimada.)

Pero no: si la historia, tomada en sí misma, es ese conocimiento infinitamente sutil que madura poco a poco en el espíritu del historiador a lo largo de la experiencia propiamente técnica que éste va adquiriendo al contacto con los documentos, si su verdad, pletórica de delicados matices, está hecha a base de la coordinación minuciosa y compleja de mil diversos elementos y tiende, en el caso extremo, a ser casi intransmisible a quien no haya pasado por la misma experiencia, ¡qué dominio del arte de escribir, qué pluma tan diestra, cuánto acierto en la expresión se requerirán, serán indispensables para presentarla con una formulación auténticamente válida, que comunique, sin deformarlo demasiado, este conocimiento tan precioso, tan fácil de echar a perder!

Aquí también hablo por experiencia: el profano apenas se imagina el combate que el historiador ha de sostener diariamente para dar con la expresión justa, para conseguir la frase que diga todo lo que él sabe, sin dejarse nada y sin endurecer los pensamientos, sin que parezca tampoco que sabe más de lo que sabe en realidad y sin aguijar a la imaginación del lector lanzándole por una falsa pista. Como historiador francés, precisado a medirme todos los días con esta exigente lengua que es la nuestra, sucédeme, los días de pereza, que echo en falta el escribir en alemán, esa lengua fluida y dócil, apta para disfrazar de profundas las vaguedades... Pero esto es ser ingrato, porque muy bien sé en qué gran medida debo mis progresos en precisión y en exactitud a la inercia misma del resistente instrumento de que me valgo.

El historiador debe lograr la expresión exacta de su verdad sutil. ¿Quién pondrá en duda que para esto ha de ser también artista? Todos los mejores espíritus están acordes sobre este punto, de Ranke a G. J. Renier, pasando por Dilthey, Simmel o Croce.

Si Ranke, más aún que Niebuhr, es venerado en nuestra memoria como el primer historiador moderno en el sentido que damos nosotros a este término, es por haber sido quien por primera vez supo unir la sutil penetración de la crítica con la amplitud de miras del espíritu filosófico y con el arte de escribir propio de un clásico de su lengua.[8]

Asimismo, fácil es comprobarlo, todos los grandes historiadores han sido también grandes artistas del verbo. Por lo demás, el caso es general: el mayor filósofo no será el hombre que más se haya acercado a la verdad, ni el mayor teólogo el místico que más lejos haya llegado

[8] TH. VON LAUE, *Leopold Ranke, the formative years* (Princeton, 1950), p. 21.

por la vía de la experiencia unitiva, sino, en uno y otro caso, el hombre que, *además*, haya recibido el carisma propiamente «poético» (en el sentido pleno del griego ποιητικός) de la expresión más cabal, más adecuada y más transmisible. E igual el historiador.

Encuentro que hay todavía cierto exceso de polémica en la actitud, frecuente hoy, de no ver en el libro de historia más que el reflejo de un estado transitorio de la investigación. Su mejor elogio, se ha dicho, consistiría en que, transcurridos treinta años, se hiciese completamente inútil por ya superado, una vez retocadas sus conclusiones en virtud del progreso que él mismo habría promovido.[9] Esto es olvidar que la verdad de la historia es una verdad, en parte, doble: hecha de lo que de su objeto aprehende y de lo que introduce allí el esfuerzo mismo del historiador. Sin duda, al cabo de treinta años, un lector percibirá sobre todo lo que aquel trabajo tenga de pasado de moda (¿no se da un período de desafección semejante en la generación que sigue al escritor o al artista, trátese de literatura, de artes plásticas o de artes decorativas?); pero, cuando la distancia en el tiempo permite ya emitir juicios menos interesados, se descubre que la obra histórica, ciertamente, en un sentido, cada vez más «rebasada», sobrevive aún por todo lo que su autor puso en ella de su propia humanidad. La obra, al irse cubriendo de una pátina, se va elevando a la dignidad de testimonio histórico, convirtiéndose, como lo hemos hecho ver, en un documento relativo al historiador mismo, a su ambiente, a su época.

¿Quién no advierte, al releer el admirable prefacio de Michelet a su *Historia de la Revolución*, cuánto se nos revela allí acerca de las ideas que circulaban en Francia por los años 1847..., y, más en concreto, sobre los orígenes jansenistas de nuestra tradición «laica»?

Pero no es esto lo esencial: la obra sobrevive también en cuanto que testimonia, expresa una verdad sobre el pasado, en cuanto que es una auténtica captación de su objeto (por más que parcial y encarnada en un pensamiento particularizado). Tucídides era muy consciente de ello,[10] y ¿cómo dudaríamos en darle la razón nosotros que, después de tantos siglos, releemos su *Historia* con un aprovechamiento siempre nuevo? Es que en sus páginas hallamos aquella verdad —verdad sobre el hombre, sobre su vida y sus obras— que él consiguió alcanzar y supo expresar: su genio hizo de la guerra del Peloponeso el conflicto bélico más inteligible de la historia: por paralelo o contraste con aquél, todo otro conflicto armado se ilumina y aclara en cierto modo.

Recuerdo que, en la primavera de 1939, mientras se acumulaban sobre Praga y Dantzig los nubarrones que pronto descargarían sobre Europa entera, reemprendí con mis alumnos de Nancy, aquel análisis del Libro I, emocionante a fuerza de serena claridad, en que se pasa revista a la situación de Grecia en vísperas del gran conflicto: ¿no estaba tam-

[9] L. FEBVRE, *Combats...*, pp. 397-398.

[10] *Tucídides*, I, 22, 4.

bién Europa por aquellos días velando las armas como la Grecia de otros tiempos? Y las réplicas y contrarréplicas se entrecruzaban: tan pronto me ponía yo del lado de Atenas, tan pronto abogaba por Esparta, demócrata con la una, antiimperialista con la otra...

Los hombres de la primera guerra mundial habían hecho esta misma experiencia: Cuenta Toynbee,[11] en términos cargados de emoción, cómo Tucídides tomó de pronto a sus ojos, en agosto de 1914, un nuevo significado, y cómo, durante los aciagos días de marzo de 1918, lo releía aún para darse ánimos. Por el mismo tiempo, entre nosotros, el cabo Thibaudet, centinela en algún sitio de un barracón inútil, redactaba *La campaña de Tucídides*...

Estos ejemplos bastan para hacer ver en qué analógico y profundo sentido ha de entenderse la famosa declaración de Tucídides acerca de la utilidad de su historia «para quienes deseen ver claro en punto a los sucesos pretéritos y a los que, en el futuro, por su carácter humano, se producirán de nuevo análogamente». Nada se alejaría más de la verdad que una interpretación al estilo de las de Maurras, como si la historia permitiese deducir en cierto modo las leyes de una «física social»: no, la analogía es siempre parcial y la semejanza participada...

Si ahora admiramos nosotros el genio de Tucídides, es, entiéndase bien, con toda clarividencia: sabemos constatar, definir, su forma y sus límites: esta *Historia* es la de «Tucídides ateniense», Túcidides, hijo de Oloro, descendiente de Milcíades, hombre al que situamos en tal etapa concreta del desarrollo de la cultura helénica; esta inteligibilidad que él ha sabido sacar de su objeto, la ha elaborado con los medios que tenía a su alcance, con los instrumentos mentales que había recibido de la enseñanza de los sofistas y con los grandes esquemas humanos que le sugería la tragedia de Esquilo.[12] Vemos perfectamente cómo se efectuó esta reconstrucción..., pero sus peculiaridades no le impiden ser al mismo tiempo verdadera.

Se hallará, quizás, un tanto artificioso el ejemplo escogido, porque, a falta de documentación directa sobre la guerra del Peloponeso, la *Historia* de Tucídides hace, para nosotros, las funciones de fuente primaria. Tomemos, pues, a Tácito: gracias al progreso de la documentación acumulada y explotada por nuestras ciencias auxiliares, gracias a las monedas, a las inscripciones, a los papiros, podemos conocer hoy a Tiberio, a Claudio, a Nerón por muchos más caminos que el de las *Historias* o los *Anales;* y, sin embargo, seguimos leyendo a Tácito... quiero decir, desde luego, como historiadores. Ciertamente, también aquí distinguimos con claridad sus limitaciones, sabemos criticar su testimonio, las deformaciones o selecciones que implica.

Es un representante de la aristocracia senatorial quien habla y, además (en cierta medida), un advenedizo: lo mismo que Saint-Simon, «le

[11] *Civilization on trial*, trad. fran., pp. 15-16. Cf. T. LEAN en *Horizon*, t. XV (1957), p. 27.

[12] Recordamos el libro, tan revelador, de F. M. CORNFORD: *Thucydides mythistoricus* (1907).

gusta exagerar». Gracias a las Tablas claudianas de Lyon, que nos han conservado el texto auténtico de un discurso del emperador Claudio, podemos incluso sorprender a Tácito en la tarea de manejar sus fuentes: J. Carcopino [13] ha demostrado que el historiador había tenido a la vista el texto original, ¡pero lo había rehecho por completo a su gusto, *re-written*!

Mas no nos es posible trazar nuestra propia visión de Tiberio, de Claudio o de Nerón prescindiendo de los aportes de Tácito, y no es la documentación suplementaria la que éste nos ha de proporcionar, sino, esta vez también, la inteligibilidad, la verdad humana que él introduce, con su esfuerzo mental, en su relato. El diálogo, por así decirlo, no se entabla ya mano a mano entre Tiberio y yo como historiador, sino que en medio de ambos se interpone Tácito como intérprete: personaje noble, grave, tal vez algo envarado, a quien oigo repetir sus prestigiadas fórmulas (*...ruere in servitium, ...ibatur in caedes*) que yo admiro, no sólo ciertamente por su magia verbal, sino en cuanto que su esplendor está henchido de verdad: en tal sentido es como la obra histórica participa de la eternidad de la obra artística, Κτῆμά ἐς αἰεί.

[13] *Points de vue sur l'impérialisme romain* (1934), pp. 164-189.

La fe histórica *

En una crónica redactada con ocasión del último congreso internacional de filosofía,[1] el informante daba cuenta de la convergencia que según él manifestaban «los recientes trabajos dedicados a explicar el conocimiento histórico» y se arriesgaba a lanzar esta imprudente conclusión: «Al parecer, no hay hoy día más filosofía crítica de la historia que la que se resume en la fórmula: la historia (*i.e.* la ciencia histórica) es inseparable del historiador». Esto era, en efecto, mucho decir: no todas las mentes están aún igualmente dispuestas a acoger con simpatía semejante esfuerzo por superar el estricto objetivismo que tanto habían inculcado los teóricos positivistas; todavía hay mucho de éste en la bibliografía última, donde vemos tantas veces que se rechaza aquel esfuerzo ya con escandalizado asombro,[2] ya con irónicas humoradas,[3] ya con un apasionamiento que llega hasta el sarcasmo [4] cuando no hasta la invectiva.[5]

Aún queda mucho por hacer antes de llegar a ese *consensus* que el informante daba por descontado. Aún se han de disipar muchos malentendidos. Uno se asombra, por ejemplo, al leer, con ocasión de un debate sobre las relaciones de la historia con la sociología: «Cabe advertir que

* Artículo publicado en *Les Etudes Philosophiques*, abril-junio de 1959, pp. 151-161.

[1] Institut international de philosophie, *Philosophy in the Midcentury, a Survey* (Florencia, 1958), t. III, p. 178.

[2] A. PIGANIOL, «Qu'est-ce que l'histoire?» (*Revue de métaphysique et de morales*, julio-septiembre de 1955, pp. 225-247).

[3] M. L. GUÉRARD DES LAURIERS, «A propos de la Connaissance historique», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (octubre, 1955, pp. 569-602).

[4] G. GURVITCH, «Continuité et discontinuité en histoire et en sociologie» *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations* (enero-marzo de 1957, pp. 73-84).

[5] F. CHATELET, «Non, l'histoire n'est pas insaisissable!» *La Nouvelle Critique* (mayo de 1955, pp. 56-72). Véase también, del mismo autor y en un tono más suave: «Le temps de l'histoire et l'évolution de la fonction historienne» *Journal de psychologie normale et pathologique* (julio-septiembre de 1956, pp. 355-378).

hasta los críticos más acérrimos de la objetividad en historia, como el señor R. Aron, admiten que en lo real mismo, e incluso antes de ponernos a teorizar, podemos ver y cuasi leer ciertas estructuras...».[6] Sí, muy cierto; pero seguramente el historiador no descubriría esas estructuras si no las percibiese como impresas en el material documentario que le ha legado el pasado, y, para leerlas, es preciso que las haya propuesto a título de hipótesis pendientes de verificación y, por lo tanto, que las haya formulado antes con los recursos propios de su preparación mental; en este sentido, no puede rechazarse la fórmula, sin duda algo rígida, de R. Aron: «La teoría precede a la historia».

Tanto los partidarios de ella como los adversarios, todos hemos abusado de la polémica, hasta tal punto que ya no se ve con claridad lo que de acuerdo o desacuerdo se oculta tras las afirmaciones tajantes y las paradójicas provocaciones que sucesivamente se han ido oponiendo: uno queda pasmado cuando, después de denunciar a nuestra filosofía crítica como una sarta de ingenuidades, descuidos y errores, el mismo autor llega a proponer, por su propia cuenta, tales conclusiones que, si algún sentido tienen, equivalen a preconizar la misma doctrina que acababa de combatir: «La verdad histórica es la más ideológica de todas las verdades científicas... Los términos subjetivo y objetivo nada preciso significan ya desde que ha triunfado la conciencia abierta... La verdad histórica no es una verdad subjetiva, sino una verdad ideológica, indicio de un conocimiento partidista».[7]

A los trastueques de la polémica hay que añadir los de la propaganda, a menudo pérfida, y los de la divulgación, intencionadamente deformada; bajo la pluma de un periodista, la teoría se resume en una frase de este tipo: «La historia no es más que la proyección al pasado de las opciones, especialmente políticas, que se adoptan en el presente». A más de uno, sin duda, de los que de tal teoría se valen, le dejaríamos asombrado si le hiciéramos ver que no proviene de ninguno de los «nominalistas, idealistas y espiritualistas» responsables de nuestra filosofía crítica, sino más bien de un marxismo bastardeado como lo es el del historiador soviético M. N. Prokovskij (m. en 1932), que tuvo su hora de gloria antes de ser, como lo ha sido en la actualidad, anatematizado a título póstumo.

Es menester protestar contra la interpretación sofística que se esfuerza por arrumbar la filosofía crítica echándola a la órbita del escepticismo: cuando esta filosofía fija «los límites de la objetividad histórí-

[6] P. DE GAUDEMAR, «Evénement, structure, histoire: limites du rôle de la pensée formelle dans les sciences de l'homme», (*Cahiers de l'Institut de science économique appliquée*, serie M, núm. 2, *Recherches et dialogues philosophiques et économiques*, diciembre de 1958, p. 35, nota 1). Quiero precisar que mi crítica solamente versa sobre la citada fórmula; por lo demás, estoy de acuerdo con el conjunto del desarrollo en que P. de Gaudemar reivindica, justísimamente, para la historia el derecho a clasificarse entre las ciencias humanas y a elevarse por encima del nivel de la experiencia inmediata.

[7] GURVITCH, *art. cit.*, p. 83.

ca»[8] no pretende, ni mucho menos, como se le quiere achacar, que «lo que el hombre de hoy pueda saber del de antaño no será *verdadero*»;[9] la interpretación, que dentro del conocimiento histórico se produce, entre la realidad del Pasado y lo que aporta el sujeto cognoscente, no implica el que aquella realidad y este conocimiento se identifiquen.[10]

Para triunfar de tantas calumnias y malentendidos no le queda otro recurso al teórico de la historia que elaborar una lógica más profunda y más completa, basada en un análisis cada vez más riguroso del comportamiento del historiador durante su trabajo. Este es el método que se impone en la filosofía de las ciencias. La historia existe —se viene diciendo desde Herodoto, Helánico de Mitilene y Tucídides— como disciplina que posee un método progresivamente perfeccionado a través de una larga utilización y que elabora un conocimiento reconocido por los especialistas como válido. El problema consiste en analizar su estructura. Una lógica no será nunca excesivamente rigurosa, pero aquí hay que precaverse contra un falso rigor: conviene recordar la distinción pascaliana entre el espíritu geométrico y el «esprit de finesse»: aunque esté científicamente elaborada, la historia no es una ciencia de tipo geométrico.[11] «Los geómetras que no son más que geómetras» se hacen «falsos e insoportables» cuando trasladan sus maneras de razonar a un ámbito al que no son aplicables. Los espíritus de tipo geométrico no son los mejor dotados para hacer que avance el análisis del saber histórico, porque «acostumbrados como están a los principios nítidos y tajantes de la geometría y a no razonar sino después de haber visto y manejado bien sus principios, se pierden en las cosas más sutiles, que requieren matizaciones...»

Al final de un largo análisis orientado a poner de manifiesto la interpretación del objeto conocido y del sujeto cognoscente en el conocimiento histórico, tomé yo, a fuer de ilustración, la comparación, ideada por un filósofo inglés,[12] entre la ciencia del historiador y el arte del retratista. He aquí que sobreviene un «geómetra» y me pone «en forma» esta «analogía de proporcionalidad»: «El conjunto de los retratos de un individuo es a ese individuo lo que el conjunto de las maneras de ver un mismo «pasado humano» diferentes historiadores es a ese pasado humano». Y me objeta: «¿Es, pues, legítimo "comparar" a un individuo humano en su aspecto externo, objeto del retrato, con el "pasado humano", objeto de la historia?».[13] Donde se ve que los matemá-

[8] Reconócese el subtítulo de la tesis de R. ARON, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, París, 1938.

[9] CHATELET, *art. cit. (La Nouvelle Critique)*, p. 59.

[10] GURVITCH, *art. cit.*, p. 76.

[11] Los filósofos neoescolásticos son los primeros en reconocerlo: véase, por ejemplo, J. DE VRIES, *Critica* (Institutiones philosophiae scholasticae, para uso de los estudiantes jesuitas de Pullach, II), Friburgo, 1954, § 238.

[12] Véase cap. 9, p. 169.

[13] GUÉRARD DES LAURIERS, *art. cit.*, p. 584.

ticos apenas se interesan en las artes plásticas: «¡Qué futilidad la pintura!», exclamaba ya Pascal, que había aprovechado muy mal a este respecto las lecciones del caballero de Méré. El hombre verdaderamente culto no ignora que el pintor, cuando se llama Holbein, Rafael, Rigaud, Mignard..., pretende representar en sus retratos otra cosa muy distinta del mero «individuo humano en su aspecto externo»; se propone, más bien, expresar, a través de esa exterioridad y por medio de ella, todo lo que ha comprendido de la realidad humana de su modelo, mirando a éste, según los casos, en lo más personal de su psicología o en lo que tiene de personaje social (los grupos de *Los Regentes* y de *Las Regentes* de Franz Hals son admirables testimonios de lo que era la burguesía holandesa del siglo XVII). Hay, sí, una *analogía* real entre el retratista y el historiador (o, por lo menos, el biógrafo); el parangón podría prolongarse mucho: así como, en el límite, todos los historiadores que tratan un mismo objeto acaban por estar de acuerdo sobre un núcleo común de «hechos» materiales, así también los elementos somáticos de los diversos retratos de un mismo personaje son la mayoría de las veces perfectamente superponibles. Conocemos con perfecta objetividad el ángulo facial, el tinte de la tez y la talla de Luis XIV. ¿Qué digo? ¡Sabemos hasta la longitud (excesiva) de la nariz de Cleopatra! Sólo cuando se trata de expresar otra cosa, por ejemplo, que fue «mujer simpática», llena de «dulzura y de amabilidad», según nos refiere Plutarco, empiezan las dificultades y las diferentes versiones del retrato, como las de la historia, se exponen a discrepar. ¿Por qué? Pues porque en ambos casos, sean cuales fueren las diferencias específicas en la naturaleza del objeto, presente o pasado, y de los medios de expresión, plásticos o conceptuales, entra en juego un conocimiento del mismo género —el conocimiento del hombre por el hombre— con la misma inextricable mezcla de sujeto y objeto que tal conocimiento implica. Lo cual no quiere decir que, dentro de esa enmarañada mezcla, no haya lugar para la verdad.

Quizá nos hayamos equivocado al insistir excesivamente en el papel que han desempeñado Dilthey y la tradición que de él dimana, «toda la lisosa familia de sus hijos espirituales»[14] en el desarrollo de la teoría crítica de la historia: de hecho, ésta es el resultado de toda una serie de esfuerzos convergentes. Se ha de tener en cuenta la serie que parte de Hume,[15] así como también, y me complazco en recalcarlos aquí de nuevo, las irradiaciones del pensamiento de Bergson.[16] Nada sería tan

[14] Por repetir la pintoresca expresión de F. BRAUDEL, «Lucien Febvre et l'histoire», *Annales* (abril-junio, 1957, p. 181).

[15] Lo mismo que en Dilthey o en Max Weber, tampoco se ha de separar en Hume la obra del historiador de la reflexión del filósofo acerca de la historia. Me llama la atención el hecho de que I. MEYERSON («Le temps, la mémoire et l'histoire», *Journal de psychologie...*, julio-septiembre de 1956, pp. 344-346) evoque la *Historia de Inglaterra* sin hablar del *Ensayo sobre los milagros*.

[16] Véase ya mi nota «Bergson et l'histoire», en los primeros *Mélanges Bergson* (La Baconnière, Neuchâtel, 1941), pp. 213-221.

expuesto a errores como el asociar demasiado íntimamente nuestra filosofía crítica a una etapa particular del kantismo:[17] Arnaldo Momigliano, excelente humanista e historiador, ha recordado con gran utilidad,[18] superando la erudición de E. Cassirer, que esta lógica de la historia había sido ya formulada, en lo esencial, por el clasicismo del siglo XVII (hay, pues, en ella algo más que los simples expedientes de un capitalismo acorralado, a los que pretenden reducirla los marxistas), y, precisando más, por los jansenistas, que replicaban a la vez al pirronismo histórico y a las exageradas exigencias del racionalismo cartesiano. Se han relegado en exceso al olvido los últimos capítulos de la *Lógica de Port-Royal* que, apoyándose en una célebre fórmula de san Agustín, distinguen dos caminos generales para llegar al *verdadero* conocimiento: de un lado, el raciocinio y la experiencia, del otro la fe, que es, asimismo, de dos clases: divina y humana; y esta última es la que se da en la historia.

«La fe humana está de por sí sujeta a error —escribe A. Arnauld—,[19] porque todo hombre es mendaz, según la Escritura, y además bien puede suceder que el mismo que nos asegure algo como cierto se engañe;[20] sin embargo, como ya lo hemos indicado más arriba, hay cosas que sólo las conocemos por fe humana, y las hemos de tener por tan ciertas e indudables como si nos las hubiesen demostrado matemáticamente.»

A algunos de nuestros contradictores nos sentiríamos inclinados a mandarlos a las escuelas elementales: su pasión polémica les hace olvidar la distinción básica entre fe divina y fe humana, como si, cuando hablamos de un conocimiento de fe a propósito de la historia, hubiera de entenderse esto de la fe religiosa, de la fe sobrenatural. Sin duda, no es ridículo ni inútil parangonarlas: el cristianismo, en particular, religión histórica, se ha visto precisado a reflexionar sobre la noción de fe, sus matices (el lenguaje cristiano ha distinguido entre *credere Deum*, *credere Deo* y *credere in Deum*,[21] sus etapas (credibilidad, credulidad, creencia) y la lógica de la historia puede aprovechar estos análisis. La

[17] «There is perhaps a little too much of Kantianism in Marrou's approach», escribe J. MARITAIN (*On the Philosophy of History*, Nueva York, 1957, p. 7) y éste, en su pluma, es un reproche amistoso. Pero yo no me había referido más que a un kantismo muy exotérico, del que se puede pensar, con K. JASPERS (*La Foi philosophique*, trad. fran., París, 1953, p. 12), que se halla integrado en la *philosophia perennis;* cf. las observaciones de R. MARLÉ (*Recherches de science religieuse*, 1958, p. 428 y nota 15) a las críticas formuladas por R. Bultmann con ocasión de mi referencia al objeto «noumenal», en las adiciones (pp. 134, nota 2; p. 135, nota 1; p. 159, nota 1) de la edición alemana de las *Gifford Lectures* de 1955 («Geschichte und Eschatologie», Tubinga, 1958).

[18] «Contributo alla Storia degli Studi Classici», Roma, 1955, p. 113 (reproducido de la *Rivista Storica Italiana*, I, 1936).

[19] *Logique de Port-Royal*, VI, cap. XII (edic. Ch. Jourdain, 1854, p. 308): parece que estas páginas han de atribuirse a Arnauld y no a Nicole.

[20] Y por esto el historiador deberá, en cierto sentido, «desconfiar» siempre (cf. PIGANIOL, *art. cit.*, p. 227): una teoría del conocimiento histórico basada en la noción de «creencia» no implica credulidad.

[21] C. MOHRMANN, «Credere in Deum», en *Etudes sur le Latin des Chrétiens*, Roma, 1958, páginas 195-203 (repr. de los *Mélanges J. de Ghellinck*, I, 1951).

recíproca, por lo demás, es verdadera: tratándose de la fe cristiana, no hay que darse en seguida por satisfecho con las fórmulas tajantes: conocimiento «absoluto, perfecto, irrefutable»,[22] «economía perfectamente satisfactoria dada la calidad del Testigo»,[23] porque «Dios no puede ni engañarnos ni engañarse»:[24] sólo un dios (si tal vocablo pudiese tener aquí algún sentido ajeno al de la blasfemia) podría estar seguro de haber comprendido el significado de la Palabra de Dios, puesto que, si bien Dios nos ha hablado, lo ha hecho en una lengua humana, mediante instrumentos humanos acerca de los cuales nos podemos equivocar: el tratado de la fe presupone ya elaborado el de la Iglesia, el del magisterio, el de los lugares teológicos, etc. Sea de ello lo que fuere, la distinción sigue en pie, y la noción de fe humana pertenece a la teoría del conocimiento, especialmente a la del conocimiento histórico, y esto independientemente de cualquier referencia a la fe religiosa.

Mérito de los lógicos de Port-Royal fue el haber sabido recuperar esta noción entre las enseñanzas de san Agustín (y mérito de A. Momigliano el habérnoslo recordado: siempre es provechoso el arrancarnos a nosotros, los modernos, de la barbarie y de la dulce ilusión de estar descubriendo la ya descubierta América). Ellos hicieron ver muy bien, ante todo, que el conocimiento por la fe no es un acto irracional: *credere non possemus, nisi rationales animas haberemus.*[25] La fe, confianza y creencia, procede de una fase racional que la precede y la legitima (fase en la que se dan grados, matices, dudas, incertidumbres):

«Para juzgar de la verdad de un suceso y para determinarme a creerlo o no, no hay que considerarlo al desnudo y en sí mismo, como haríamos con una proposición de la geometría; sino que se han de tener en cuenta todas las circunstancias que lo acompañan, tanto las internas como las externas. Llamo circunstancias internas a las que pertenecen al hecho mismo, y externas a las relativas a las personas por cuyo testimonio nos movemos a creerlos...».[26]

Si, lógicamente, el conocimiento histórico se basa, en último análisis, en un acto de fe, será un conocimiento verdadero en la medida en que el historiador haya conseguido fundar racionalmente éste: la historia será verdadera en tanto en cuanto el historiador tenga razones válidas para otorgar su confianza a (aquello que haya comprendido de) lo que los documentos le revelan del pasado.[27]

Conviene insistir sobre este carácter racional del trabajo del histo-

[22] PIGANIOL, p. 229.

[23] GUÉRARD DES LAURIERS, p. 595.

[24] *Logique de Port-Royal*, IV, 12, p. 308, Jourdain (haciéndose eco del Catecismo).

[25] SAN AGUSTÍN, *Ep* 122, 1 (3), a la que se refiere explícitamente la *Logique de Port-Royal*, página citada.

[26] *Logique de Port-Royal*, IV, 13, pp. 331-312. Como lo hará, por su parte, a tres siglos de distancia, A. PIGANIOL (*art. cit.*, p. 227): Arnauld toma de entre los materiales de la leyenda constantiniana un ejemplo de problema crítico: IV, 13, p. 312.

[27] *Supra*, pp. 101 y 170.

riador; a mí me ha complacido el hecho de que los filósofos que me escuchaban cuando iba yo analizando el mecanismo de la elaboración de la historia hayan recalcado que el esquema racional de este comportamiento es rigurosamente idéntico al que se da en todo tipo de saber humano:[28] la historia es ciertamente un conocimiento científico, especificado por su objeto propio —el pasado humano— y su técnica metodológica (heurística, crítica, interpretación), está también en función de su objeto: la razón humana se adapta a las diversas misiones que le son confiadas, mas siempre es la misma razón la que se ejercita y cuyo trabajo observamos.

Sé de sobra que el filósofo no se da tan de prisa por satisfecho: aunque le es difícil poner en duda que la historia pertenece a uno «de los tipos de saber cuya modalidad es lo probable», y que sea «un conocimiento del tipo creencia»,[29] me preguntará: «Pero ¿cuál es exactamente el objeto formal de esta fe histórica? ¿A qué se refieren los *praeambula* que preceden a esta fe?».[30] Yo responderé: al conjunto de procedimientos operatorios con que nos esforzamos por alcanzar el pasado, por descubrir y comprender sus huellas. No creo, efectivamente, que sea un buen método distinguir, hasta el punto de oponerlos, la creencia (y por tanto el juicio racional de credibilidad) respecto al documento, y la creencia y la credibilidad relativas al historiador mismo. Los filósofos (y los teólogos)[31] me parecen demasiado prontos a otorgar el estatuto de «ciencia» a las técnicas de la crítica y de la identificación de documentos; trátase aquí de una serie de procedimientos operatorios puestos a punto por las tradiciones de los estudiosos, pero cuya validez de aplicación es inseparable de una intervención, de carácter más general, del espíritu del historiador. Yo me había detenido en poner un ejemplo de este comportamiento crítico a propósito de una inscripción latina, haciendo ver cómo el análisis paleográfico, diplomático y arqueológico del documento le permitía al epigrafista concluir con certidumbre que se trataba de un texto pertinente a la historia de la religión galorromana y no, como se había creído en el siglo XVI, al culto de las Santas Marías del mar.[32] El punto clave del análisis, que a algunos parece habérseles pasado por alto, es que esta conclusión es verdadera, de una certeza moral cuya probabilidad es prácticamente infinita, en virtud de un acto de fe inicial (que sólo *después* permite recurrir a los experimentados métodos de la epigrafía clásica) por el que yo he decidido aceptar ese texto en su valor facial, obvio (una dedicatoria

[28] B. BRUNELLO, «Sulla conoscenza storica», en *Convivium* (Bolonia), 1958, p. 84; GUÉRARD DES LAURIES, pp. 576, 577.

[29] GUÉRARD DES LAURIERS, pp. 598, 594.

[30] *Ibid.*, p. 595.

[31] Ver, por ejemplo, S. HARENT, en el *Dictionnaire de théologie catholique*, voz «Foi», col. 446: «Nous reconnaissons d'ailleurs comme science la *critique* historique...».

[32] Ver cap. 4, pp. 85-88.

a las *Iuniones Augustas*), y no ver en él, como nuestro informador del siglo XVI, un criptograma compuesto por unos cristianos del siglo I «lo más oscuramente que pudieron»; acto de fe fundado en un *praeambulum* racional: para que un criptograma pueda ser descifrado algún día, es necesario, al menos, que sea posible percibir que se trata de un criptograma.

El error de numerosos críticos, error muchas veces denunciado por L. Febvre, consiste en imaginar que el trabajo histórico se resume en dos actos: 1.° Establecer los hechos; 2.° Utilizarlos.[33] Y en pensar que la primera de estas dos operaciones es más segura, más objetiva, más verdadera que la segunda. No podemos contentarnos con prescribir al historiador el «partir de los hechos», como si en nuestros archivos, bibliotecas y museos nos esperase un montón de documentos totalmente a punto y que, mediante un tratamiento «científico» apropiado (crítica externa e interna, interpretación, etc.), pudieran ser «exorcizados del presente del historiador»[34] y nos fuesen a entregar los «hechos» del pasado (en el límite), en estado puro, de modo que sólo faltase establecer relaciones entre ellos.

No, el documento mismo no existe anteriormente a la intervención de la curiosidad del historiador. Esto es lo que, a su paradójica manera, ha expresado R. C. Collingwood con la fórmula *Everything in the world is potential evidence for any subject whatever*,[35] y lo que han comprendido muy bien nuestros conservadores de museos, bibliotecas y archivos, puesto que se esfuerzan por salvar cuanto del pasado haya subsistido, sin atreverse a poner límites al empleo que de ello pueda hacer el historiador futuro. Alegrémonos nosotros de que hayan conservado, por ejemplo, esos archivos notariales y esos registros parroquiales que yacían desde hace tanto tiempo bajo el polvo, inutilizados e inutilizables... hasta el momento en que a algunos historiadores interesados en los problemas socioeconómicos se les ocurrieron la posibilidad y los medios de explotar con provecho tales filones.

Porque la ciencia histórica no progresa tan sólo, ni principalmente, por acumulación (un número cada vez mayor de materiales del mismo tipo y escrutados en función del mismo cuestionario): sabe también de revoluciones y da un salto hacia delante cuando surge otra escuela histórica, animada de distinto espíritu y, por ende, inclinada a hacer al pasado preguntas nuevas, lo cual conduce a explotar de muy diverso modo los documentos que poseamos, o a investigar y a promover a la dignidad de documentos históricos una categoría de vestigios hasta entonces no tenidos en cuenta. ¿Quién soñaba, antes del reciente desarro-

[33] L. FEBVRE, *Combats pour l'histoire*, París, 1953, pp. 6-7 (Lección inaugural en el Colegio de Francia, 1933); 430-431 (reprod. de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1949).

[34] Tomo aquí también las fórmulas empleadas por GUÉRARD DES LAURIERS, *art. cit.*, páginas 590, 595.

[35] *The Idea of History*, Oxford, 1946, p. 280 (pero véase el matizado comentario que yo he propuesto en el cap. 3, pp. 61 y 62.

llo de la historia de los regímenes agrarios, en interrogar a los planes de aparcelamiento, a la forma misma de los campos tal como los vemos en el paisaje rural, para encontrar así el sistema de propiedad o de explotación que los configuró?

El desenvolvimiento del trabajo histórico podría simbolizarse mediante una curva del tipo de la parábola: el apoyo en los «hechos» que se produce en medio del proceso correspondería al máximo de la curvatura; la curva tendría dos ramales (y no, como parece admitirse aún demasiadas veces, uno solo): el primer ramal, partiendo de las profundidades del espíritu del historiador (su mentalidad, su cultura, su raigambre social...), se aproximaría poco a poco a lo «real», formulando una problemática sobre ello, que conduciría a la elaboración de una heurística; henos aquí en contacto con los documentos: crítica, interpretación... todo un proceso de operaciones que es, lógicamente, muy análogo a aquel de que hacen uso las ciencias experimentales; el historiador ha de hacer una pregunta concreta a un documento seleccionado (lo cual es el equivalente de la experimentación); luego de verificada la hipótesis (no sin haberla retocado muchas veces), se llega a establecer un «hecho». Este no es un dato inicial, sino el resultado de todo ese trabajo de elaboración que constituye la primera parte del trabajo. Inútil describir la segunda: el «hecho» no constituye ya un punto de partida para ella, sino su punto de llegada; tras haberlo establecido hay que interpretarlo, que explicarlo insertándolo en unas cadenas causales, en unos conjuntos, unas estructuras, unas síntesis cada vez más amplias que nos llevan de nuevo a las mismas profundas regiones del espíritu de las que habíamos partido.

He empleado el admitido término «hecho histórico», aunque no me gusta por su ambigüedad: hay que procurar no hacerse de él una imagen en cierto modo atomística, como si la historia se compusiera de una multiplicidad de pequeños e impenetrables núcleos de realidad factual. Esto sólo es cierto de la vieja historia, sobre todo política, muy próxima aún a la crónica, designada por la escuela de los *Anales*, con cierto desdén, por el término de «historia historizante» —otros la llaman «acaencial»—, que se ocupa en cuestiones del tipo de ésta: «¿Cuándo y cómo murió Hugo Capeto?» Indudablemente, la historia es un conocimiento de lo concreto, de lo singular, a condición de que se entienda bien que lo singular que ella estudia puede ser también un hecho global, que abarque un gran sector de humanidad, de hombres que vivieron cada uno su vida personal, o de ideas, de valores, de creaciones culturales; la noción de «acaecimiento» histórico puede aplicarse a un fenómeno de larga duración;[36] el objeto histórico puede ser no sólo una batalla, una guerra, una dinastía, sino también toda una crisis eco-

[36] Género de fenómeno que F. BRAUDEL, en nombre de la historia, rehúsa, con razón, abandonar: «Histoire et sciences sociales: La longue durée», *Annales* (octubre-diciembre de 1958, páginas 725-753).

nómica, todo un movimiento demográfico, una clase social, un régimen —o, en el dominio artístico, un estilo—, una religión, un sistema de organización general de la sociedad, una civilización, por ejemplo, la ciudad antigua, el feudalismo, el barroco, el islam, el capitalismo...

En su tesis,[37] J. Schneider ha estudiado el desarrollo de una clase social original, el patriciado de la ciudad de Metz; se apoya, entre otras cosas, en un material minuciosamente reunido, criticado, interpretado y explotado, de cerca de doscientas actas de operaciones financieras, en especial sobre inmobiliaria, efectuadas por aquellos burgueses entre 1219 y 1324. Sería erróneo pensar que estos «hechos» elementales merezcan más el dictado de concretos, reales e históricos que el fenómeno de conjunto: la transformación de una oligarquía urbana en aristocracia terrateniente. Pero, con mayor evidencia aún que en el caso de los hechos menudos e individuales, aparecen los procedimientos operativos empleados por el historiador como factor determinante en la reconstitución global de esos «hechos». Nada tan instructivo como asistir, por ejemplo, a los apasionados debates en que se enfrentan demógrafos e historiadores a propósito de las condiciones de aplicabilidad al pasado de los métodos estadísticos que se emplean al estudiar las sociedades contemporáneas.[38] Sea, pongamos por caso, el problema de las variaciones de la mortalidad en determinada región de la Francia del siglo XVII o XVIII; para hacer este estudio disponemos de preciosos documentos: los registros parroquiales; pero, si los tomamos como son en sí, únicamente nos harán conocer una acumulación de «hechos» elementales (bautismo o sepultura de tal y tal vecino); la discusión y los problemas de crítica o de interpretación no se plantean prácticamente a este nivel de la realidad, pues el problema propiamente histórico de la mortalidad y de sus variaciones (a seguido, por ejemplo, de una guerra, de una epidemia, de una crisis de las subsistencias) sólo comienza a aparecer desde el momento en que el empleo de algún procedimiento estadístico permita definir con precisión y, por consiguiente, aprehender ese hecho global. Pero ¿cuál es el método legítimo? ¿Se habrá de calcular la media de las edades a que se muere, o la proporción de la mortalidad en general, o qué otra cosa? Ni unas ni otras, sino más bien la relación entre el número de sepelios y el de bautismos o, mejor, de concepciones, según la propuesta de J. Meuvret, basada en más de treinta años de trabajo... Este es el problema, de cuya solución dependerá la verdad de la historia demográfica que ulteriormente se elabore.

Los análisis precedentes permitirán al lector —así lo espero— entender en qué sentido cree poder responder el historiador «personalista» a la pregunta que le hacía el filósofo: «¿Qué criterio nos propone y

[37] Citado en cap. 2, pp. 50 y 51.

[38] Véase, por ejemplo, R. BAEHREL, «Statistique et démographie historique: La mortalité sous l'Ancien Regime» *Annales* (enero-marzo de 1957, pp. 85-98), y la polémica entre el autor y L. HENRY (*ibid.*, octubre-diciembre de 1957, pp. 628-638).

con qué criterio cuenta usted mismo para su propio acto de fe?».[39] No existe un criterio único, porque la elaboración de la verdad histórica es el fruto de un complicado proceso (que yo he tratado de simbolizar con la imagen de una parábola), proceso que hunde sus raíces —tanto al culminar como ya desde su comienzo— en lo que el pensamiento del historiador tiene de más profundo, en su *Lebensund Weltanschauung*, en su filosofía general; su validez depende de la de cada una de las operaciones efectuadas en el curso de este proceso, y no solamente de la fase intermedia de experimentación al contacto con los documentos.

Faltaría precisar —mas esto se saldría mucho de los límites de una simple nota— cómo puede verificarse, comprobarse en la práctica esta validez, ante todo a los ojos del historiador mismo, después a los de sus colegas e iguales y, finalmente, a los de su público. Lo cual nos llevaría a reemprender el análisis de lo que yo he propuesto que se llame el «psicoanálisis existencial» del historiador[40] (debiéndose entender, claro está, tal denominación, escogida por lo llamativa que resulta, *cum grano salis*).

[39] GUÉRARD DES LAURIERS, p. 597.

[40] *Supra*, cap. 10, p. 181.

Indice de nombres

Abelardo, 50, 130
Abraham, 71
Acton lord, 48, 123, 147, 173
Adriano, 198
Agustín, san, 16, 17, 37, 39, 50, 61, 62, 66, 67, 76, 81, 90, 101, 102, 104, 108, 116, 158, 168, 169, 180, 188, 191, 194, 196, 215, 216
Alain, 147
Alejandro, 108
Alfaric, P., 194
Al Hallâj, 165
Ambrosio, 50
Amenofis, IV, 177
Andrés, príncipe, 38
Antias, Valerio, 54
Apolodoro, 71
Aristóteles, 29, 95, 96, 126, 204
Arnauld, A., 215, 216
Arnault, Henri, 144
Arnold, Thom., 20
Aron, Raymond, 13, 20, 41, 43, 87, 106, 118, 133, 135, 137, 142, 151-153, 164, 181, 198, 212
Arsenio, 136
Atalo III, 55
Augusto, 69, 96, 116
Augústulo, Rómulo, 144

Babut, Ch., 75,176
Bacon, 78, 137
Bach, 183
Baehrel, R., 220
Balzac, 38, 182
Baudoin, Ch., 198
Bauer, W., 97
Becquet, Dom Jean, 23
Belaval, Y., 70, 72
Benoit, F., 86
Berenson, Bernard, 94, 185, 186
Bergson, 20, 70, 195, 214
Berlín, I., 38
Berlioz, 186
Bernanos, 171
Bernard, Claude, 21, 205
Bernardo, 130
Bernheim, 78
Bernini, 116, 184
Berr, Henri, 12, 20, 27, 29, 145, 146, 205
Berve, H., 120
Bezujov, Pedro, 38
Bidault, Georges, 27
Blet, Pierre, R. P., 23
Bloch, Marc, 20, 48, 59 ✓
Böckh, 18
Boissier, Gaston, 168, 169
Boleslao el Valeroso, 15
Bonaparte, Napoleón, 166
Bosio, A., 104
Bosis, Lauro de, 181, 182
Bossuet, 102, 180
Boulez, Pierre, 72
Bouloiseau, M., 55
Bradley, F. H., 20, 21
Braudel, Fernand, 25, 214, 219
Bréhier, Emile, 193
Brun, A., 133, 134, 144, 169
Brunello, B., 217
Bruno, Giordano, 194
Bruno de J. M. P., 171
Bruto, 110, 131
Buenaventura, san, 191
Bultmann, R., 215
Burnett, G., 104
Butler, C., 161, 176
Buytendijk, 65

Calígula, 147
Calvino, 104, 194, 195
Campbell, L., 89
Capart, Jean, 155
Capeto, Hugo, 219
Capetos, 82, 156
Carpopino, J., 55, 209
Cardenal, Peire, 192
Carlomagno, 28, 81
Carlos el Calvo, 81
Carnéades, 189
Carnot, 186
Cartier-Bresson, 42
Casiano, Juan, 57 ✓
Casio, 131
Cassini, 58
Cassirer, 215
Castelli, E., 115
Casteret, Norbert, 30
Castiglione, Baltasar, 169
Cervantes, 95
César, Julio, 34, 36, 69, 98, 109-111, 131 ✓

CICERÓN, 36, 69, 116, 158, 161, 181, 182
CLAUDEL, 59
CLAUDIO, 208, 209
CLEMENCEAU, 122
CLEOPATRA, 139, 169, 214
CLODOVEO, 156
COHEN, M., 71
COLLINGWOOD, 21, 26, 35, 43, 61, 98, 131, 173, 218, 99
COMTE, AUGUSTO, 14, 25, 134, 189
CONSTANCIO II, 95
CONSTANTINO, 108
CORNFORD, M., 208
CORBIN, HENRY, 32, 152
COURCELLE, P., 50
COWELL, F. R., 129
CROCE, BENEDETTO, 21, 26, 32, 33, 38, 109, 110, 114, 116, 119, 133, 152, 173, 185, 198, 206
CROISSY, 171
CRUBELLIER, MAURICE, 23
CUVIER, 195

CHADWICK, OWEN, 57
CHAILLAN, M., 86
CHAMPMESLÉ, 145
CHAMPOLLION, 14, 83, 117
CHAMSON, A., 14
CHARLUS, P., 30
CHARPENTIER, 184
CHASTAING, M., 65, 66
CHATEAUBRIAND, 206
CHATELET, F., 211, 213
CHURCHILL, 147

DANGEAU, 108
DARDEL, 28, 153
DARÍO, 54
DELACROIX, 66, 71
DÉLÉAGE, A., 51
DELEHAYE, H., 75
DENIFLE, 74
DESCARTES, 103, 107, 180, 186, 189
DIELS, H., 202
DILTHEY, WILHELM, 13, 18-20, 26, 33, 53, 94, 152, 179, 181, 198, 206, 214
DION, ROGER, 59
DOMBART-KALB, 90
DRAGUET, R., 161
DROYSEN, 78
DUCHESNE, 108
DUPUIS, CH. FR., 103
DURKHEIM, 25
DURRY, M., 63, 88, 106
DUVEAU, 192

ECLANA, JULIANA DE, 191, 196

EHRENBERG, V., 120
ENRIQUE, 82
ENRIQUE I, 81
ENRIQUE VIII, 62
EPICURO, 189
ESQUILO, 208
EUCLIDES, 117

FAREL, 50
FEBVRE, LUCIEN, 12, 20, 48, 60, 74, 111, 134, 140, 141, 144, 194, 195, 203, 207, 218
FELIPE V., 181
FERRERO, 16
FERRIER, J. L., 158
FERRY, JULES, 45
FEUERBACH, 143
FICINO, MARSILIO, 194
FICHTE, 146
FOCILLON, 146
FORCALQUIER, 50
FRANCE, ANATOLE, 194
FRANK, T., 139
FROBENIUS, 16
FUSTEL DE COULANGES, 62, 118, 119, 126, 127, 142, 205

GALBRAITH, H., 44
GARD, MARTIN DU, 181
GAUDEMAR, P. DE 212
GAUTIER, TH., 50
GIANNINO, 181
GIBBON, 17, 139, 168, 202
GILSON, ETIENNE, 50, 191, 193
GIRARDON, 184
GOBSECK, 182
GOETHE, 198
GOLDBACHER, 90
GOLDMAN, L., 19, 144
GOODSPEED, EDGAR, J., 36, 37
GORDON, A. E., 89
GOTTSCHALK, 196
GOUHIER, H., 190
GOYA, 169
GRACOS, 55
GRAVES, 61
GRIMM, 18
GUÉRARD DES LAURIERS, M. L., 211, 216, 217
GUERIN, DANIEL, 176, 177
GUILLAUME, P., 50
GURVITCH, G., 211-212

HAAC, O. A., 35
HALÉVY, D., 14
HALKIN, I., 41
HALS, FRANZ, 214

HAMELIN, 190
HAMLET, 123
HARDOUIN, 103-105
HARENT, S., 217
HARL, JEAN MARIE, 23
HARLAY, 158
HARSIN, P., 78
HARVEY, 115
HAYECK, F. VON, 164
HEGEL, G. W. F., 17, 18, 32, 65, 100, 143, 146
HEIDEGGER, 19, 20, 32, 65, 70, 152, 157, 179
HELÁNICO DE MITILENE, 213
HELM, 91
HENRY, L., 220
HERDER, 186
HERODES, 54
HERODOTO, 25, 57, 171, 213
HIPIAS, 162
HIRSCHFELD, O., 87
HITLER, 14
HOCHART, POLYDORE, 105
HOLBEIN, 62, 169, 214
HOMERO, 71, 112, 127, 171, 181
HORACIO, 104, 123
HROZNY, B., 156
HUBERTO, 81
HUGO, 38
HUMBOLDT, W. VON, 33
HUME, 20, 103, 214
HUNTINGTON, 139
HURÉ, J., 188
HUSSERL, 19, 67
HUSSERLY, 65
HYPPOLITE, J., 65

IBN DAWŪD, 156
ISAÍAS, 14
ISÓCRATES, 95, 116
IVÁN EL TERRIBLE, 198

JACOB, L., 44, 55
JACOBO, 85
JAEGER, W., 127
JÄGER, WERNER, 190
JANET, 66
JANSENIO, 196
JASPERS, KARL, 19, 101, 215
JEANMAIRE, H., 119
JENOFONTE, 100
JERÓNIMO, SAN, 17, 66
JERÓNIMO, EUSEBIO, 91
JOLIVET, R., 27
JOSÉ, 117
JUAN I, 181
JUAN, 62

JULIANO, EL APÓSTATA, 95
JULLIAN, CAMILLE, 75

KANT, 17-19, 32, 33, 70, 107, 146, 189
KAPHAHN, 139
KIERKEGAARD, 17
KLIBANSKY, R., 193
KLUCKHOHN, C., 33
KON, 160
KOVALIEV, 144
KROEBER, A. L., 33

LACHMANN, 90
LAFFOUCRIÈRE, ODETTE, 23
LALANDE, 184
LAMM, P., 143
LANGHE, D. DE, 71
LANGLOIS, V., 39, 43, 48, 75
LANGLOIS-SEIGNOBOS, 42, 47, 56, 73, 78, 79, 99
LAUE, TH. VON, 35, 206
LAURENTIN, R., 186
LAURIERS, 213
LAVOIX, H., 86
LÁZARO, 85
LA TOUR, 169
LEAN, T., 208
LECOEUR, CH., 57
LEFEBVRE DES NOËTTES, 60
LEGEWIE, B., 194
LEHOUX, F., 39
LEIBNIZ, 87
LENAIN DE TILLEMONT, 168, 173
LE NAIN, 185
LENIN, 145, 160
LEROI-GOURHAN, A., 31
LESUEUR, 186
LEVERRIER, 146
LÉVY-BRUHL, H., 132
LIEBIG, 139
LIVIO, TITO, 54, 69, 110
LOBATSCHEWSKI, 113
LUCAS, SAN, 36
LUCIANO, 194
LUIS XIII, 189
LUIS XIV, 112, 169, 184, 214
LUIS EL PIADOSO, 81
LUIS X EL TESTARUDO, 181
LULLI, 184
LUTERO, 75, 104, 196
LUTOSLAWSKI, W., 89

MACHKINE, A., 144
MADVIG, 90
MÂLE, EMILE, 184
MALLARMÉ, 116
MANDELBAUM, M., 21

Manteyer, G. de, 51
Marcelino, Amiano, 95
María (Magdalena), 85
María (madre de Santiago), 85
María Salomé, 85
Marías, santas 86, 88
Maritain, J., 215
Marlé, R., 215
Marrou, H. J., 129
Marrou, H. I., 12
Marrou, 193
Marta, 85
Martín, san, 75
Marx, 146, 192
Massignon, L., 39, 156
Mateo, san, 36
Mathiez, A., 177
Maurras, 208
Máximo el Confesor, san, 190
Mazzarino, S., 140
Meinecke, 173
Méjan, Violette, 23
Menalco, 41
Méré, 214
Mercier, cardenal, 22
Mesnard, P., 180
Meuvret, 220
Meyer, E., 53
Meyerson, I., 214
Michelet, 35, 50, 122, 207
Michelson, 165
Mignard, 169, 214
Miguel Ángel, 116
Milcíades, 208
Mill, Stuart, 20, 21
Minder, R., 28
Minnesinger, 183
Misson, F. M., 104
Mogliano, A., 216
Mohrmann, 215
Molière, 59
Momiglia, Arnaldo, 215
Mommsen, 18, 89, 117, 168
Montandon, G., 128
Moncrif, 186
Mondor, 117
Montbéliard, 195
Morazé, Ch., 45 55
Morley, 165
Mousset, J., 77
Mozart, 183
Muller, P. J. E., 104
Müller, Max, 103
Musorgsky, 143

Nadar, 42
Napoleón, 38
Napoleón I, 103
Napoleón III, 169
Nédoncelle, M., 65, 158, 173, 180
Nerón, 111, 113, 114, 14E, 208, 209
Newton, Isaac, 18, 82
Nicole, 215
Niebuhr, 14, 17, 26, 173
Nietzsche, 13, 14, 18, 184, 185
Nilsson, M., 127
Noris, 158
Nota, J. H., 27
Nygren, A., 118

Oakeshott, Michael, B., 21
Oloro, 208
Orígenes, 190
Ors, Eugenio, d', 115
Ortega y Gasset, 19

Pablo, san, 36, 108
Pacomio, san, 51
Pariset, F. G., 185
Pascal, 39, 214
Pater, W., 28
Paulding, G., 182
Pedro, san, 102
Peeters, P., 98
Péguy, 32, 74, 75, 146, 191
Pelagio, 191
Pérès, J. B., 103, 166
Pericles, 111, 117, 121, 125, 147, 203
Perrin, J., 145
Pétain, 15
Pétrement, S., 137
Peyre, H., 13
Philippe, O., 27
Piaget, 66
Piast, 15
Piganiol, André, 139, 140, 211, 215, 216
Pilato, Poncio, 54
Pío VII, 98
Pirenne, H., 141
Pitágoras, 186
Platón, 37, 57, 70, 89, 94, 96, 100, 162, 179, 191, 194, 195
Plinio el Joven, 64, 105, 106
Plotino, 62, 192, 194
Plutarco, 117
Poimenes, 136
Polibio, 26, 54
Pomarancio, 184
Porée, C., 55
Porfirio, 194
Poupardin, R., 81
Praxíteles, 184
Prévost, Jean, 154
Prokovskij, M. N., 212

PROU, M., 81
PROUST, 36
PRÜMM, K., 86

RABELAIS, 194
RACINE, 144
RAEMAEKER, L. DE, 22
RAFAEL, 169, 214
RAMEAU, 184
RANKE, LEOPOLD VON, 14, 17, 18, 26, 35, 53, 206, 173
REMBRANDT, 169, 185
RENAN, 42, 161
RENIER, G. C., 205
RENIER, G. J., 32, 65, 97, 104, 188, 206
RENOUVIER, 133
RHOMBERG, A., 97
RICKERT, 13, 19, 20, 28, 82, 125
RICOEUR, P., 19, 166, 190
RIEMANN, 113
RIENZI, COLA DI, 181
RIGAUD, 169, 214
RIMBAUD, 116
RIS, CLÉMENT DE, 182
RITTER, 18
ROBERT, L., 60
ROLLAND, 182
ROMAN, J., 50
ROMEIN, J. M., 27
ROSSINI, 183
ROSTOVZEV, 52, 139, 140, 145, 168, 169
ROUGEMONT, 44, 128
ROUSSEAU, 107, 108
RUBEMPRÉ, 182
RUYER, R., 170

SAINSAULIEU, JEAN, 23, 58, 59
SAINT-SIMON, 208
SALIN, E., 60
SAPOR, 54
SARTRE, J. P., 70, 153, 158
SCHAEFFNER, 203
SCHAERER, R., 95
SCHLEIERMACHER, 100
SCHNEIDER, J., 50, 220
SCHÖNBERG, 72
SEECK, 139
SEIGNOBOS, 20, 29, 39, 48
SÉNECA, 189
SHAKESPEARE, 38
SIMMEL, 13, 19, 206
SÓCRATES, 57, 95, 100, 162, 189
SOFRONISCO, 162
SOROKIN, 16, 38, 129, 135
SPENGLER, 16, 53, 128
SPENGLER-TOYNBEE, 129
STALIN, 160, 198
STEINBECK, 51
STENDHAL, 38, 55, 73
SUTER, JEAN-FRANÇOIS, 23

TÁCITO, 64, 158, 208, 209
TARÉ, 71
TEMISTIO, 103
TEOFRASTO, 96
TERAH, 71
TEMISTIO, 103
TEOFRASTO, 96
TERAH, 71
TESSIER, ANDRÉ, 203
THARAUD, 74
THÉVENAZ, P., 173
THIBAUDET, 208
TIBERIO, 208, 209
TICIANO, 169
TOLSTOI, 13, 38
TOMÁS, SANTO, 46, 190-192
TÖNNIES, F., 33
TOUR, GEORGES DE LA, 185
TOURAINE, ALAIN, 23
TOYNBEE, 16, 128, 139, 147, 148, 208
TRAJANO, 116
TRASÍBULO, 15
TROTSKY, 159, 160
TUCÍDIDES, 25, 26, 48, 111, 117, 203, 208, 213

VALÉRY, 16, 41, 204
VALLÉE, G., 55
VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, G. A., 146
VAN DER POT, J. H. J., 124
VANHOUTTE, M., 164
VASSILIEV, 139
VASTO, LANZA DEL, 186
VAUTRIN, 182
VENDRYÈS, P., 27
VERCINGÉTORIX, 34, 156
VERHEIJEN, M., 90
VERTOT, 204
VEYSSIÈRE DE LA CROZE, 104
VICTORIA, 177
VIDAL NAQUET, PIERRE, 23
VIDOCQ, 182
VIGNY, 157
VILAR, P., 159
VILLERS-COTTERETS, 134
VOLTAIRE, 48, 194
VOLLMER, 89
VON HAYEK, 166
VRIES, J. DE, 213

WALSH, W. H., 13, 38, 169
WALSH, W. A., 105

WEBER, MAX, 13, 19, 20, 33, 118-120, 122, 139, 156, 214
WEINREICH, M., 118
WHATELY, RICH, 20, 103, 166
WICLEF, 104
WINCKELMANN, 184
WINDELBAND, 19
WÖLFFLIN, DE, 115

YAHVÉ, 44

ZORN, P., 104
ZURBARÁN, 185
ZÜRCHER, J., 96

Biblioteca universitaria **Labor**

Obras publicadas

1 Ursula K. Hicks **La financiación del desarrollo**
2 Paul Petit **Historia de la antigüedad**
3 Willard Van Orman Quine **Palabra y objeto**
4 S. A. Ozga **Las expectativas en teoría económica**
5 Gerhard Lenski **El factor religioso**
6 V. J. Wukmir **Emoción y sufrimiento**
7 G. Hasenjaeger **Conceptos y problemas de la lógica moderna**
8 H.-I. Marrou **El conocimiento histórico**
9 René Huyghe **Los poderes de la imagen**
10 K. P. Oakley **Cronología del hombre fósil**

Otros títulos en preparación

Editorial Labor, S. A.
Barcelona - Madrid - Buenos Aires
Bogotá - Caracas - Lisboa
Rio de Janeiro - México - Montevideo